中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914　No. 15　December 2020

15

Journal of Research for Christianity in China



中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2020 年 总第 15 期

No. 15, 2020

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2020 年 12 月 || December 2020

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

网站Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

国际刊号ISSN: 2325-9914

投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

目 录 Contents



编者的话

From the Editors



岁在庚子，天下大疫！今年注定是一个不平凡的年份，很多事件必将载入史册，很多决策必将改变历史航向。不同国家和地区受到疫情的影响不一，但毫无疑问的是此次疫情将会改变人类的生活与交往方式。在美国硅谷等地方，WFH 即居家办公已经成为许多公司的工作方式；在线视频成为会议、研讨、聚会的渠道；有些地方则采取线上与线下相结合的方式进行；对于学校而言，在线学习与互动也变成了特殊时期上学的重要手段。但是更为重要的是此次疫情对人类心灵所带来的深远影响。今年下半年又是美国的选举年。对于此次选举，各种消息、新闻、爆料满天飞，让人目不暇接、云里雾里。挺川普的人在网络上非常活跃，现实中也很积极，让人感到川普必定能连任。可是选举结果出来以后，让人大跌眼镜。川普团队以及挺川的人则指出此次选举舞弊，需要诉诸于法律。最近的新闻是美国选举人投票已经将 302 票投给了拜登，依据美国宪法，拜登当选为美国总统，川普落选。川普团队以及挺川的人们想必一定不满意此次选举，可能还会有一些举动。但此是正常反应，每次选举结束之后总会有一方不满意，也总会有一些阴谋论产生。好在美国总统任期只有四年，人们的希望总是有的，不至于感到绝望。无论是谁当选，美国似乎已经形成了某些共识，尤其是对华关系上，川普所形成的定调很难被拜登推翻。因为如果被拜登推翻，四年之后的选举必将成为共和党的靶子。这对于中国来说势必是一个长期的挑战，如何应对是一个难题。

本期特稿栏目，刊登了美国洛杉矶基督教与中国研究中心总干事、本刊顾问李灵博士的《一场难以终结的“总统大选”》。文章对此次美国大选的影响进行了深入分析，所提出的问题也是发人深思。对于关心中美关系的读者来说，本文将会非常有所帮助。另外，本栏目还刊登了中国人民大学荣休教授何光沪先生的文章《生命？自由？爱情？——新冠疫情反思》，对新冠疫情之下的生命与自由、爱情之间的关系进行了深刻反思。

本期一般论文栏目，刊登了十一篇投稿文章，内容涵盖了明清时期有关奥古斯丁神学、圣经诠释学、近代基督教小说、明清耶佛对话、教会医院等等。其中有三篇与疫情时代有关，包括疫情期间基督教微信公众号传播、疫情中基督教信仰自由边界、疫情时期家庭教会对末时代的思考等等。这些文章主题虽然不一，但体现了学者所关注的基督教研究兴趣非常广泛，不仅有神学、历史，而且也有当下的基督教与教会生活现状。

本期学术评论栏目刊登了安希孟、张光来等有关赫舍尔《人是谁？》以及中梵临时协议的评论。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢各位作者的赐稿，感谢本科顾问李灵博士、主编肖清和博士、副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者，2020 年冬



特 稿

Special Articles

一场难以终结的“总统大选”

李　灵（美国洛杉矶基督教与中国研究中心）

摘要：本文从全球化对美国传统社会的冲击、去基督教化对美国的负面影响、后川普时代拜登的困境等三个方面论述 2020 年美国大选的影响，突出川普主义对于今后美国以及中美关系的制约，指出此次大选虽然名义上已经落幕，但实际上只是拉开变革的序幕。

关键词：美国大选、全球化、去基督教化、后川普时代、川普主义

尽管这次 2020 年美国大选的结果要比原先法定的日子--11 月 3 日--推迟了几天，11 月 7 日拜登宣布自己赢得了这场大选，尽管川普还没有认输，认为民主党选票作弊，要把民主党告上法庭裁决。虽然主流媒体宣告今年这场美国政坛的红蓝对决、驴象之争总算落幕了，但是在明年 1 月 20 日就职第 46 届总统典礼之前，究竟谁来就职仍有变数。其实，即便川普认输，或者即便最终川普成功翻盘，但是这场“总统大选”依然难以终结。因为无论谁赢得大选，社会整体被政治理念和经济利益所撕裂至少在短时期内难以弥合，接踵而来的挺川和反川两大社会群体的冲突将会持续一段时间，这样大规模的社会动荡也将给美国的前景增添了更多的不确定因素。



美国历史上因为总统大选而引起社会震荡也不是第一次了，但是为什么这一次大选竟然会导致如此大规模的社会冲突？如果我们把从一月开始在美国，乃至全球大范围流行 COVID-19，而美国被感染人数逼近千万人，死亡人数超过二十万的责任完全归咎于川普总统的失责，就如民主党攻击他所说的那样。那么，从此次大选的投票情况来看，依然还有超过一千万的选票投向了川普，虽然我们还不能肯定川普控告民主党制造了许多假票是否属实，但是我们至少可以肯定的是川普的实际得票数与拜登相差无几。难道支持川普连任的人们就没有半点是非吗？这就不得不引起我们的思考。

我就先从现任总统川普的儿子在八月的一次为川普助选聚会演讲时所说话谈起。他说以往的竞选时选择一个怎样的美国？而这次大选是选择要不要美国？

这句话含义之深值得玩味，它直接道出了此次大选与美国历史所有大选的不同之处：显然，前一个“美国”是经过历史传承而保留其不变的、稳定的内涵（价值）和外形（民主共和政体），也就是说，竞选总统的双方都是在这么一个以清教徒信仰为核心形成的文化价值观和以宪法和法律为根基的基础上，各自向选民描绘自己将如何建设一个更好的美国；而后一个“美国”已经成为一个“历史遗留物”，两党通过此次总统竞选来决定究竟是继续保留、维护这个“美国”，还是扔掉这个历史的“包袱”，再造一个完全不同的“美国”。

川普总统儿子应该是在这个意义上讲，此次大选是选择要不要美国。事实真的如此吗？

如果我们把目光再回到五月明尼苏达州“佛洛依德之死”引发的“BLM”（黑名贵）运动来看，伴随着打砸抢骚乱的便是从南到北到处推倒具有历史意义的雕像和遗物、就连存放于国会内的一些南北战争前南方的历史文物也被推倒搬走。不仅完全否定哥伦布发现新大陆的历史功绩，而且美国的历史不再是从 1620 年

“五月花号”登陆开始，而是第一个黑人奴隶登上美洲大陆算起，从而否认清教徒信仰为美国文化的核心。至少，BLM、Antifa，以及社会主义左派要重建一个合乎他们心意的“美国”。6 月 25 日，" 黑命贵 " 运动领袖之一霍克·纽瑟姆在受访时表示，" 如果这个国家不给我们想要的，那么我们就要烧掉这个系统，并取代他。"

Antifa,白左、社会主义运动、等社会政治势力在川普 2016 年执政的三年半时间内为了一个共同的“反川普”的目标已经结集起来了，而在五月的 BLM 运动中向社会展示出“团结一致”的力量。他们竭尽全力要把川普赶出白宫，不仅仅是为了更换总统，而是要再造一个完全不同的“美国”，这就不是在同一个“宪政”的框架内的政治和治理的更新，而是一个推翻现存的“国家”去建立一个全新“国家”的革命，至少在一些左派知识精英中已经有了类似“革命党人”的认知。

譬如：2020 年 9 月 10 日，美国多个媒体登了一条消息《大学教授：从道德的角度看，杀死川普的支持者没有错》，看到这样的标题，我感觉回到了五十多年前的“文化大革命”。我是在那个年代成长起来的一代，目睹了当年红卫兵和革命群众是如何对待“黑五类”分子的。有些地方的革命群众甚至可以革命的名义任意对某些“黑五类”进行宣判并执行死刑。那时之所以如此就是因为整个国家的行政体制（法制）被最高领导鼓动革命群众合力瘫痪了。国家几乎处于“无政府状态”。如同（其实有点模仿）当年的法国大革命那样，完全按照自己的“革命理想”而赋予自己的神圣权利而不是现行的法律制度来对待另一个与自己理想或政见不同的人的权利甚至生命。雅各宾专政就是典型。

导致这位教授写这样的文章，主要起因于发生在 8 月 29 日俄勒冈州（Oregon）的波特兰市（Portland）川普总统的支持者与 BLM 抗议者之间发生冲突时， 39 岁的亚伦杰伊丹尼尔森因为戴了一顶 Patriot Prayer 的帽子（这标志着他也许属于一个号称「南方法律中心」的极右机构）而被一位 Antifa 成员



的男子蓄意枪杀这件事。现场视频显示，枪手迈克雷诺埃尔（Michael Reinoehl）在开枪前喊了一句：这里有一个川普支持者！枪杀丹尼尔森行凶之后在试图逃跑的过程中，由于抗拒 FBI 的抓捕而被枪击死亡。就这么一件事，这位在罗得岛大学任（University of Rhode Island），名叫埃里克洛米斯（Erik Loomis）教授竟然认为"杀死川普的支持者没有错"，并以此为标题撰文支持 Antifa 枪手迈克雷诺埃尔枪杀亚伦杰伊丹尼尔森（Aaron Jay Danielson）。

其实事件发生后，美国左派媒体都在强化受害者丹尼尔森是一个极右翼法西斯组织成员，而淡化迈克雷诺埃尔杀人这件事。似乎在暗示杀死丹尼尔森情有可原；而击毙迈克雷诺埃尔则是不应该的，是警察暴力过度。洛米斯教授干脆发文题为《迈克雷诺埃尔为什么被杀？》（Why was Michael Reinoehl killed?），声称"迈克雷诺埃尔杀死了法西斯主义者，我认为这没错。"（He killed a fascist. I see nothing wrong with it.）这位埃里克洛米斯教授不是第一次支持杀害他认定的"法西斯分子"，早在 2012 年就开始有类似言论："从意识形态上说，我认为暴力侵害我们的政治敌人是好的方式"。

这样的言论和行为出现在今天的美国，说明美国的政治极化程度已经危及到美国的宪政了。或者说，今天的美国正面临"宪政危机"。

前英国首相丘吉尔先生在第二次世界大战结束时曾说：从此以后，法西斯主义将以反法西斯的面目出现在世界上了。环顾今日美国社会所发生的的这一切，不得不佩服丘吉尔先生目光之犀利和深远。

埃里克洛米斯教授的文章和言论确实让我深感震惊，我怎么也想象不出究竟什么原因使得美国这一代知识精英会试图捡起十八世纪、十九世纪盛行的意识形态和暴力来建立一个"新美国"。可是当我再去循着这样的行迹稍作了解，发现像埃里克洛米斯这样的教授在美国既不是唯有他一人，已经在知识精英群

体不是个少数群体了；而且也不是现在才冒出来的，已经有十几年时间了 。[1]

不难理解，这是美国社会存在着非常严重的、深刻的多重危机的反映。[2]

一、全球化对美国传统社会的冲击

上世纪九十年代初，克林顿击败老布什当选美国第39届总统后，美国经济借助信息化产业而进入高速增长期。冷战结束、单极称霸、再加上经济高速增长，美国走上了百年历史的顶峰之路。自 1894 年美国的 GDP 第一次超过英国后，就走上了世界强国之路，尤其是第二次世界大战后，美国成了整个西方世

[1] 2020年9月1日，美国保守主义作家托德斯达尼思（Todd Starnes）发表了一篇《骇人听闻的大学课程："如果共和党人被暗杀，那不是世界的末日"》，文中记载了一件真实的事情：北卡罗来纳州阿帕拉契亚州立大学给学生开一门政治科学课，发了一份"道德基础"问卷，调查学生对一些激烈的政治言论的看法。学生们被要求选择强烈同意、同意、强烈不同意或不同意，无标准答案供参考。以下是问卷的主要内容（全部列出太长，考虑到台湾读者比较喜欢美国民主党与左派，列出主要内容，有助于解毒）：

所有的政治保守派都是傻瓜。
我无法想象自己会和政治保守派成为朋友。
在内心深处，几乎所有的保守派都是种族主义者、性别歧视者和反同性恋者。
保守派在道德上比自由派低劣。
当政治暴力为社会正义事业服务时，它是富有建设性的。
如果几个最糟糕的共和党政客被暗杀，那不是世界末日。保守派在道德上不如自由派。
我赞成允许政府关闭宣传疯狂、仇恨立场的右翼互联网网站和博客。
当政治暴力服务于社会正义的事业时，它是富有建设性的。
大多数华尔街的富豪高管都应该被扔进监狱。
富人应该被剥夺他们的财产和地位。
资本主义的超强竞争性使我们越来越难以与邻居建立小区和信任。
大多数大公司的负责人和三 K 党一样不道德。
要想既是上流社会又是一个好人几乎是不可能的。
我们必须摧毁西方的民族主义、帝国主义价值观。

[2] 正如 Todd Starnes 在《文化圣战：如何阻止左派杀害"毁灭"一个国家》(Culture Jihad: How to Stop the Left from Killing a Nation 中所写的那样，许多美国纳税人资助的大学已经变成了激进思想洗脑灌输中心。教授们正在利用他们的课堂在美国培养巨大的动荡和社会无政府状态。



界的领头羊与当时的苏联对峙。苏联解体、东欧西化后，美国成了一枝独秀。从 1990 年到 2000 年是美国百年历史的顶峰阶段。2000 年后，尤其是"9、11"事件后美国开始离开顶峰走下坡了。但是，美国凭借自己强大的军事实力以"反恐"的名义进行全球寻仇报复的同时，也加快了全球化的速度：信息化产业以前所未有的速度实现"跨国"经营，传统制造业也飞速进入全球产业链--美国几乎超过 80%的制造业搬出美国，其中绝大多数搬进中国。其对美国社会造成最直接的后果有二：

一是，原本是让美国强大起来的四千多万产业工人随之便是一大批一大批地失业了。这个失业大潮主要经历了两个阶段：第一阶段是从上世纪八十年开始，信息化提升了传统的自动化，原本劳动力比较密集的产业、或部门被受过高等教育的专业人士替代，甚至这些专业人士中大部分也是外国留学生毕业后留下工作的，这就已经导致相当多的本国劳工的失业。第二阶段是从 2000 年前开始大量制造业工厂搬出美国后直接造成本国劳工再次大量失业。所有这些失业群体涉及到美国 40%以上的人口。

这些失业的劳工基本上都是传统的自耕农随着农业机械化后走出农场进入工厂的美国人，他们是与美国现代化同步发展的社会中坚力量，他们也是美国军队的主要兵源，也是美国基督教福音派教会的基本会众。在过去漫长的两百多年历史中，他们不仅是美国人口的主要构成，而且还是美国精神的主要传承者。最近的三、四十年中他们不断地被美国社会边缘化了，尤其是 2000 年后他们还不断地遭受社会精英阶层的人们的嘲笑、讽刺、甚至辱骂。因为这群虽然在经济活动被边缘化了，可是却依然是美国传统宗教的主体。他们反对新兴的精英群体利用各种手段和法案加速美国文化的"去基督教化"，譬如：堕胎法、同性恋婚宴、女权主义、大麻合法化、禁止在公立学校祈祷、把圣诞节改为"假日"（holyday）等等。这也就逐渐在政治上加大了左右两极之间的裂痕。可是

美国得主流媒体可以说完全被左派控制，他们不仅自己（文化教育缘故）难以发声，也没有政客愿意为他们发声。这群原本过得是中产阶级的小康生活，现在沦为与大多数黑人无异的境况。无奈和憋屈找不到发泄的管道，也找不到代理为他们发泄。

这批被称为"沉默的多数"直到 2016 年大选临近才被人注意到他们的存在及其价值，这个人就是唐诺-川普。他发誓要为他们发声。所以在决定投入竞选后，川普的脚踵走遍了美国传统的工业区、乡村小镇、贫困地区，了解他们的状况和需求。同时不断地与福音派的领导层沟通，把自己完全归入到基督教保守派的阵营。这一切不仅没有引起民主党的注意，就连传统共和党的主流也是到了后期才觉得他靠谱，所以他最后能够作为共和党候选人与民主党候选人希拉里对决。整个美国经营层、主流社会做梦也没有想到川普就靠着这批"沉默的多数"选票战胜了希拉里。这也就开创了福音派决定"用脚发声、用票战斗"的政治介入方式为自己在美国社会继续生存和发展方式。

2015 年全美国的福音派就动员起来了，2016 年 1 月，已故葛培理牧师之子葛福临（Frank Graham）发起"决定美国之旅"，走遍全美 50 州巡回布道和祷告会。他邀请各州的基督徒一起来为美国大选和美国未来祷告、积极鼓励基督徒为美国的未来去投上自己神圣的一票。他们把支持川普竞选也当做决定美国基督教生死存亡的命运之战。他说很清楚："我不是要告诉人们去为谁投票，我不打算这样做----让上帝告诉你把这一票投给谁，你可能不得不捏住鼻子，决定两名异教徒中谁更不异教些。"一句话，不是为川普，而是为了上帝而选川普。

2016 年十月我回国，在国内遇到所有的人几乎异口同声认定希拉里一定会胜出。只有我坚持认为川普会赢，几天后的事实证明我没有发疯，而是国内的学者对美国还是了解、理解都不够。



四年快过去了，如果不是因为此次席卷全美的"疫情"，川普连任是没有悬念的。理由是：川普几乎兑现了他在竞选时所作出的所有承诺、他把政府的行政开支压缩到只占奥巴马时期的三分之一、国际上大量的退群实际上放慢了全球化的速度也减少了开支、利用税利杠杆把大量移到海外的企业重返美国，为失业大军增加上千万的就业机会，把奥巴马时期将近 9%的失业率降低到 2.5%，差不多是三十年来最低点、全力刹住了非法移民潮--稳定了社会治安、稳定了劳动力市场、大大减少了社会的福利支出、如此等等，扩大了社会对他的支持面。同时，这批"沉默的多数"却也被搅动（动员）起来了，他们也被组织起来了。他们现在不再"沉默"了，因为他们知道自己的利益所在，也知道谁在代表他们的利益。

所以，这次大选虽然民主党竭力攻击川普防疫不力，但是上千万人被感染、而是几万人死亡并没有减少川普的选票，他的绝对得票数是超过 2016 年的。现在，主流媒体宣布拜登胜选，川普控告他选票上舞弊，今天美国司法部长巴尔宣布授权司法部介入调查选票舞弊案。即便，最后还是拜登胜选，他如何解决已经被动员起来的、不再"沉默"的多数?

二是，全球化给美国带来第二个巨大的社会变化就是社会精英阶层的重组。首先是一大批靠高科技和信息化产业而迅速崛起的青年企业家和享有高薪的专业人士，其次是政府部门工作的专业人士。譬如税务部门，以前税务条例只有 100 多页，任何一个专业税务人员就可以了解和处理全部税务上的事宜了。可是现在的税务条多大 3000 多页，一个专业得税务专业人士也只能是精通其中某一个方面，一本税务条例就要被拆解成若干个分支。需要比过去多几十倍的税务专业人士才能了解和处理全部税务事宜，他们不是政府官员，是专业人士。就全国来讲，这是个人数非常庞大的群体了。那么，政府还有许多其他管理部门也出现了这样的变化，这也同样涉及到全国范围内人员数量的问题。简而言

之，全国诸如此类的专业人士也就构成了一个精英阶层，原本他们的政治立场、思想观点、价值观等等并非相同，但是主流媒体不断向左的倾向逐渐也将他们整合起来了。他们的共同特点是：充分利用自己的专业特长在全球化的浪潮中赚钱、尽量利用网络快速出名、国家归属感、甚至认同感度很淡漠、追求时尚享受美食、游历于世界各国之间居无定所、对社会缺乏责任感。他们的政治立场就是竭力摆脱一切影响他们追求自由和享受的宗教或习俗，尽一切可能保护制定一些新的法规法案来保护他们的既得利益和追求享受的权利。他们中间的一些跨国公司，如 Facebook、Microwave、Amazon，Apple 等等，不再是为国所用，而是利用国家谋利。国家只是这些公司的一个注册地而已，这个注册地可以随时更换。国家反而因为他们巨额的税利贡献而沦为公司的门卫。

资本以及资本家是没有国界的，而工人却需要靠国家的关税来保护他们的利益。从这个意义上讲，工人要比资本家更加爱国。所以，从经济利益以及利益的来源上、从宗教及传统文化和价值观、从对国家利益的立场、因为从政治的诉求等方面来讲，这个精英群体已经与被全球化潮流不断地冲向社会角落的群体形成完全格格不入的两极，如果以前的地主、资本家还觉得的自己的财富是由这些农民和工人的劳动获得，现在他们觉得自己的财富与他们这些人毫不相干。反而是靠他们所交的税来养活这些无文凭、无特殊技能的边缘人。所以，两者在政治上也越来越两极化。

如果这些落后的白人大多数试图从宗教、文化、传统等方面与他们抗衡，那么“种族主义”、“白人至上”、甚至“三 K 党”等帽子随时往他们头上套去。

二、去基督教化对美国的负面影响



基督教就是美国作为国家的根基，尽管美国从来没有宣称（甚至还尽量避免）自己是基督教国家，即便如此历史已经表明美国的故事就的从基督教讲起。1620 年第一批英国移民是因为宗教原因远涉重洋来到新大陆，这批清教徒就是为了逃避英国国教圣公会的逼迫才不得已离开自己的家乡，到这片上帝预备的土地上享受无拘束的信仰自由。他们在登上美洲大陆之前船上 41 位成年男子签订的《五月花号公约》实际上成了美国的“国家基因”--清教徒的信仰为核心再加上盎格鲁撒克逊文化底蕴逐渐形成了美国文化及其价值。在此后的历史中，凭借这样的的信仰、文化及其价值将一批又一批移民整合成一个美利坚民族。通过十八世纪两次大觉醒运动，把不同移民所属的不同宗派磨合成基督教信仰的几个最基本的共识或教条，如此既避免了彼此之间的宗派矛盾和冲突，也朝向形成一个统一的新民族奠定了精神基础。美国的独立战争就是在大觉醒运动之后开始的。

在过去的两百多年中，移民美国的绝大多数是来自欧洲，他们基本上都是基督教信徒，绝大多数是新教，少数天主教也是来自南美洲。所以，他们之间很快就在相同的信仰中归化了，被整合成同一个美国人。少数如华人、日本人等亚洲族裔难以归化。华人过于执着自己的文化，所以非常难以融入美国社会，美国历史上出现为一个针对特定族裔的《排华法案》也与华人这样的特点不无关系。日本人在持守本民族文化传统上相对柔和一点，其他亚太族裔就更是如此了。所以，一直到上世纪六十年代，生活在美国这片土地上的所有人，虽然原生族裔各不相同，但是也都乐意被归化成“美国人”，所以无论什么肤色、带有什么养的口音，彼此都还认同“美国人”。即便黑人在搞民权运动，但是他们还是争取被认同，而不是某独立。

但是，“9、11”后这种认同危机开始严重起来了。也引起了美国学术界的关注和忧虑。哈佛大学杭廷顿教授在 2005 年出版了《Who are we》(我们是谁），

这是他生前出版的最后一本著作。2000 年前，冷战结束后，原来意识形态而形成国际两大集团国构成的国际秩序因为苏联东欧分崩离析而失衡了。那么，此后又将以什么样的精神来重新构建世界秩序呢？1995 年《文明的冲突与世界秩序的重建》一书出版，次数对国际政治的影响经久不衰，直到今天。

进入二十一世纪，杭廷顿教授开始将目光从国际转向国内。他在书中首先强调：新教徒强调个人的良知和个人直接从圣经中学习上帝真理的责任，促进了美国对个人主义，平等以及宗教和见解自由权的承诺。 新教强调工作道德和个人对自己的成功或失败的责任...通过其教会组织的集会形式，新教主义促进了否定对等级制度，以及政府应采用类似民主形式。这是美国身份认同的主要内容。但是，他认为这种认同到了上世纪六十年代开始受到侵蚀，从而产生了危机。造成这种危机的原因很多，虽然他没有过多地提到基督教信仰的式微这个主要原因之一。但是他从分析了苏联解体的教训提出：美国人“参与美国人的生活，学习美国的语言[英语]，历史和习俗，吸收美国的盎格鲁新教徒的文化，并且主要与美国而不是与他们的出生国认同，否则类似的命运也可能存在于美国。” 亨廷顿尤其建议美国人转向新教，并认识到美国与其他国家的不同之处在于，它是一个基于启蒙运动和新教改革原则的极端宗教的西方国家。

他认为苏联就是把共产主义意识形态强加给各个民族，并以此强化他们对苏联的身份认同，最终这个体制失败，各民族即可或者以宗教、或者以民族（种族）为由独立出去，苏联也顷刻之间崩溃了。所以，还是重新回到立国的源头才能避免身份认同的危机。

“9、11”后美国确实陷入了两难：按照当时的布什总统，他显然向强化基督教信仰的认同，他从路易斯安纳空军基地回到白宫后的第一对外讲话中就用了“Crusade”（十字军东征）这个词来表达对穆斯林的反击，后来白宫方面反复圆说后才平息了一场外交危机。但是不去触动全球穆斯林的历史痛处，那又怎么



动员基督教的力量呢？最后只能单纯用军事力量进行点对点的报复。可是关于美国是否还是依然将基督教作为国民身份认同的底色？或者，是否要重新强化清教徒信仰-盎格鲁撒克逊文化核心来归化统一国民的价值观念呢？小布什在处理中东问题、美国国内的穆斯林移民问题、“反恐”缺乏精神实质（恐怖主义到底是处于一种什么样的精神动机），等方面表现说明他已经在是否持守传统基督教信仰等方面犹豫了、甚至软弱了。奥巴马上台后与左派自由主义合力进行了快速“去基督教化”的进程。川普上台从某种意义上说，是对奥巴马的“拨乱反正”。

美国人的的身份认同危机其实与1965年马丁路德金的民权运动也不无关系。原本这个运动的初衷是为了使黑人也获得与白人一样的身份认同“我们是美国人”，但是结果却走向了方面，变成黑人要求特殊对待。“black Power”这个词也就出现在美国的社教场。现在美国的国家各个部门都有黑人官员，从华尔街到好莱坞也都充斥了黑人。但是，这并没有影响黑人追求特殊的脚步，今年五的“黑命贵”运动终于加深了美国的身份认同：既然“黑命贵”，那么为什就不可以“白命贵”、“黄命贵”呢？手里都拿着美国护照，可是被问到你是谁，回答却是“华人”“墨西哥人”“阿拉伯人”等，几乎可以穷尽世界上各个民族。一句话，美国已经失去了归化、凝聚不同种族（民族）、宗教、文化的人们的核心价值或精神力量。也真是因为这种情况，“政治正确”逐渐主宰了美国社会的话语权和价值标准，而“左派”“右派”政治两极也进一步“极化”导致社会动荡不安。

连自己的国民都深陷民族认同危机，如此美国还能继续成为整个基督教为文化价值核心西方世界领头羊吗？美国还能再国际上组建“价值联盟”吗？不知道现在是否有学者正在为此忧愁、为此奋笔疾书？

三，后川普时代拜登的困境

拜登借助主流媒体宣布自己正式当选第 50 届总统。但是，川普已经提出法律诉讼，控告民主党在投票中有大量假票流入票箱。最高法还没有作出最终裁决，所以大选还没有真正结束。今天，司法部长责令司法部彻查假票案，参议员多数党领袖和副总统也向媒体公开表态支持川普，认为他完全有权挑战大选结果。刚刚得到消息，宾夕法尼亚州的选票因为舞弊已经从拜登名下拿回了，现在拜登也就剩下 259 张选举人票，所以没有过 270 张基本票，再加上原本就没有真正结束的选举，只是主流媒体想造成拜登当选的既成事实，所以，拜登目前还只是候选人，而不是当选总统。当然结果究竟如何还要看司法部调查的最后结果而定。尽管如此，也不妨碍我们来探讨后川普时代拜登（若是真正当选）面临的困境。

首先，当然是已经被川普动员起来的"沉默的大多数"。如果川普连任，他可以继续通过增加就业机会和阻止非法移民来保证他们的基本生存需要。同时，废除同性恋婚宴、堕胎合法、女权、大麻合法化、等等法案来巩固基督教信仰及其传统价值观，并以此来维护美国的传统。那么。拜登若是真的当选，他如何面对呢？奥巴马时代，这些"沉默的大多数"处于"沉默"状态，所以只要继续维持安定即可，现在已经无法再用奥巴马那套办法了，因为他们现在不再"沉默"了，已经被动员起来，扛着枪走上街头了。而且，共和党内尽管上层至今不认同川普，可是也已经有超过 80%的新生代成为川普的坚定的支持者（接下来川普便要彻底改造共和党。），川普家族也非常适合这些不再沉默的大多数的价值认同：他们受良好的教育（包括家教）、靠自己的努力发财致富、生活操行没有恶行和不良习惯，基本上合乎传统新教伦理，所以也已经被广泛接受并享有一定的威望。无论川普的最终结果如何，这股以川普家族和共和党大多数为



核心凝聚起来的“白人大多数”已经成了当今美国不容忽视的政治力量。

拜登若是要想求太平，那就要继续采用川普的办法，但是民主党及其左派势力绝对不能接受的，民主党之所以推他上台原本就是打算把他当做“傀儡”，并随时动用宪法修正案第 25 条为依据，用哈里斯来替代他。可是哈里斯也必须面对同样的困境。而且，通过此次总统和议员大选民主党内已经开始对“左”有所微词了，当初他们用拜登来替代桑德斯就是因为觉得桑德斯太左太激进，相比之下拜登显得更稳健些，这样才能保住民主党内外温和稳健的多数票源。这样也就限制哈里斯急剧左转的可能性。所以即便拜登胜选，恐怕还不得不活在川普主义的阴影之下。

其次，基督教右派势力也是拜登不得不面对。这是因为：1，最高大法官已经形成保守派以 6:3 绝对控制的局面，而且民主党参议员试图提案要求增加大法官人数也已经不可能了，因为民主党籍有一位参议员已经明确表态不支持这样的提案，如此人数不足 50（一半）提案就不成立；2，美国教会在政治立场上也已经有了左右之分了，凡是支持民主党的基本上都是一些神学上属于自由拍的教会，包括接纳同性恋会友、甚至安立同性恋牧师的教会；一般支持川普的教会神学上都是比较保守的教会。沉默的多数并非全都是属于保守的教会，但是绝大多数是神学上保守的、政治上是右派的。譬如，美南浸信会、长老会（本会）、路德会（本会）、门诺会（门徒会）、美国天主教、还有一些零星的小宗派和独立教会都是支持川普的。原本分散的、彼此并不来往的现在因为共同的政治利益（教会生存和社会话语权）和信仰（抵挡自由派的攻击）的缘故联合起来了。并且还强化了一个共识，就是要用选票积极参与政治。将自己的选票投给拜登的人中相当一部分人不是因为喜欢拜登，而是讨厌川普。可是，就在 11 月 4 日开始，原本支持川普的（川粉）人数从 8300 万直接上升到 8700 万人。

最后，拜登还不得不面对如何重建国际关系的问题。川普处理国际关系的主轴就是“让美国再强大”。围绕这个轴心，1，以美国利益为标准来看待美国在国际上的投入和参与的必要性，尤其是对于那些国际组织和机构不再以所谓的政治真确或意识形态为标准，而是完全以是否对国家有利来决定是参与还是退出；2，对于国与国的关系也是一样，典型的就是与中国的关系。就是一个目标：竭尽全力阻扰中国的发展，最低限度也要让中国放慢发展的速度，要确保优先美国的经济发展利益、确保美国自身强大以免受到他人和挑战，即便与中国不完全脱钩，也要确保美国的绝对利益。3，不受任何意识形态或价值观念的捆绑，而是以满足本国的发展和公民生存需要来处理国际关系。

从里根开始一直到奥巴马时代，美国为了其他国家的“民主”付出了很大的代价，甚至不惜发动战争。川普执政的四年没有发动过一次战争，更没有肆意以“民主”的名义去颠覆一个国家。即便是委内瑞拉，最后还是没有动用武力去推翻现政权。相反，他不断地从中东撤军，还使以色列与其周边个穆斯林国家建立外交关系，创造性地给中东地区带来了和平的曙光。而对古巴却几乎中止了奥巴马建立起来的关系。主要原因还是实际利害得失的考虑：古巴问题关系到弗罗里达州一大批古巴难民，几十年来他们已经在这片土地上为 Manami 等地区的繁荣付出了辛劳，但是他们痛恨古巴现政权，而亲近古巴现政权对美国并不能带来什么实际利益，到时伤害了这批古巴移民的感情。甚至，古巴现政权还会向弗罗里达地区渗透，以至于控制这批古巴难民，这对美国的国家安全是个隐患，至少目前没有必要去增加美国的麻烦。

更值得一提的是，川普似乎也已经开始着手在美中关系上为后川普时代埋下不可逆转的外交难题：

（1）香港问题。最近香港四名立法委员被中央政府取消资格而引发了民主党医院集体辞职引起了国际上的关注，美、英、欧诸国的反应都比较强烈。



若是川普在离任前作出决定制裁中国最高领导层中涉港的三位领导：栗战书、汪洋、韩正中任何一位，美中关系将无法逆转，拜登上台也无法改变；

（2）台湾问题。彭佩奥 11 月 12 日在里根研究中心公开声明台湾不是中国一部分，台湾不属于中国。可以把他这样破天荒的言论看做准备与台湾建立正式外交关系的前奏曲，即便来不及建立大使级别的关系，领事级别的关系也行，只要是正式的国家与国家之间的外交关系，拜登上台也无法再扭转与中国的关系；

（3）全面脱钩。前几天川普突然宣布严格禁止与中国 39 家与军工有关企业的资金来往，已经投资的也要限期撤资。这可以看做是与中国全面脱钩的第一步。还有两个月的时间，如果川普败诉、连任无望，他可能会利用这段时间与中国进行全面脱钩。一旦完成这个过程，拜登上台也同样无法逆转美中关系。

以上三个：杀手锏中任何一个付诸实施，拜登上台都难以扭转与中国的关系。这是川普在国际关系上为拜登埋下的地雷。川普团队的整个政治核心，就是在国内依靠白人大多数和基督教福音派等一切右派政治力量坚决抵制、打击极左势力，守护传统美国的价值；国际上以“反共”的名义联合国际上一切可以联合的国家组成联盟全力阻止中国的发展和扩张。拜登即便赢得大选，但是四年的执政既要摆平民主党内的极左势力的进一步膨胀，缓和党内的各种没有了川普而浮现出来的矛盾，又要应对川普留下的内外情势--川普虽然离开白宫，可是已经做好了一个川普袋子等拜登去钻。问题是，拜登进得去，他出的来吗？

总而言之，此次大选的最后结果，无论是拜登胜出，还是川普胜出，可以肯定的是：拜登当选的话，他也摆脱不了川普主义的制约，所以也难以有所作为；如果是川普连任，他将在美国政坛刮起一股革新的狂飙。而且，将有一大批社会精英会转向对川普的支持。但是，这样的革新将会再造一个什么样的美

国？这样的美国是否会形成一个新的世界秩序？这又是一个什么样的秩序？对中国而言，是危机还是转机？这是我们需要深入研究的，备作预案的。

就整个美国来讲，这场大选难以终结，也许只是真正拉开动荡、变革的序幕而已。



生命？自由？爱情？[1]——新冠疫情反思

何光沪（中国人民大学）

摘要：本文对新冠疫情发生之后，生命与自由、爱情之间的关系进行了深入反思。作者提出要用爱心以及神律来处理疫情时期人与人之间的关系，提出人类在病毒面前努力自救、努力抗争的同时，也必须祈求上帝的怜悯和救助。

关键词：新冠疫情、自由、爱情、生命

引言

“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，两者皆可抛！”

我这一代（以及上下两代）的中国人，对这首诗都耳熟能详，朗朗上口。这绝不是因为大家熟悉作者，那位二十多岁就为民族自由而战死沙场的匈牙利诗人裴多菲（Petofi Sandor, 1823-1849），而是因为 1956 年匈牙利事件后，中国宣传机构猛批当时布达佩斯青年知识分子活动的小团体“裴多菲俱乐部”，在二十多年时间中称其为阴

[1] 本文是为五个国际和德国机构 2020 年 10 月 12 日在线上举行的“One Health-One World: Post Corona Perspectives on the Interdependence of Humans, Animals and Nature”会议草拟的主题演讲稿。

谋反共的“反革命组织”。于是中国人找出了这首被诗人殷夫翻译成中国古诗最流行的形式（共只 20 个字的五言绝句）的言志之作，也许因为太容易记诵，又表达了心声，它很快成了在中国流传最广的外国诗歌。

这首诗直截了当地提出了一种价值观，对人生三大要素之价值高低，作出了清晰的判断："自由"最高，"爱情"其次，"生命"虽然可贵，却属最低，或可牺牲（中国的翻译名家孙用就译成"为了爱情可牺牲生命"，似乎更接近原文）。

在裴多菲的时代和环境中，这个判断会得到他的很多同胞赞成；在我们那几代中国同胞中，也会有许多人默默地赞成。

现在，在第二次世界大战以来影响最广最大的悲剧性事件中，即在新冠疫情肆虐全球的形势下，这个人生要素如何关联、三大价值孰高孰低的问题，竟又清楚地浮现出来，尤其出现在最近半年从意大利到美国再到德国的诸多西方国家愈演愈烈、声势浩大的示威游行，以及各国政府应对疫情的政策措施及民众的反应之中。特别值得反思的是，在这场全球危机中，这三大人生价值，似乎竟陷入了不可兼顾，甚至相互冲突的境地！

毕竟，在人类有着高度发达的医疗科学技术和社会控制手段的今天，这种小小的病毒居然让数千万人传染、上百万人死亡，而且几近一年还未看到隧道的尽头！这当然值得多方面的深刻反思。

为自由而牺牲生命？

1.0.在疫情形势下谈“生命”，是指人在生物意义上的生命，或曰生理和病理意义上的生命，而不是指更高级的或精神意义上的生命，例如耶稣所说愿意舍命的反而得着生命那种意义上的生命。



同时，在此所谓“自由”，是指在面对不同选择时，不由外在的法则或强制，而由内在的意志或自我作出决定的能力，这种能力在世间万物中为人所独有，属于人之本质属性，即人性。

在此所谓“爱情”，是指人的爱心，“爱”的最广含义，既超越“喜爱”（或欲爱，约当古汉语“欲”或古希腊语 eros），又超越“情爱”（或友爱，约当古汉语“情”或古希腊语 philia），可称为“仁爱”（或大爱，约当古汉语“仁”或古希腊语 agape）[1]，而不是指限于男女之情的“爱情”。既然仅限于喜爱和情爱的“爱情”不属于在此讨论的话题，为了避免混淆，我们在下文用‘爱心’一词取而代之。

1.1.在疫情开始之后，负责任的政府采取的隔离性质的措施，不论是最严厉的“封城”“封国”、停课、停工，还是最宽松的倡戴口罩和社交距离，都旨在保护人的生命。这一点，民众应该都很明白。正因为如此，尽管不同国家的程度和速度不同，大多数民众或越来越多的民众却都顺从了这些措施或倡议。当然，这种顺从的心理基础，是相信科学家们关于病毒传播与人际接触直接相关的说法。

那么，为什么从疫情开始时的意大利到最近的德国、美国，许多国家有千千万万的民众走上街头，集会示威，不戴口罩，高呼“自由”，强烈抗议类似的措施，要求生活工作正常化呢？

我们先从否定的方面来反思一下这种民众反应。

1.2.大量报道和示威者自己的说法表明，许多人进行抗议的心理基础，是认为自由的权利不可放弃，其中包括决定自己生命的权利——我要怎样活，我要怎样死，都同你无关，都是我的事！正是：“生命诚可贵，自由价更高；若为自由故，生命亦可抛”！

问题在于：在疫情中你要怎样活怎样死，会关系到别人怎样活怎样死；你若染上

[1] 关于“爱”的这三个维度，笔者曾有详细论述，见何光沪《百川归海——走向全球宗教哲学》（中国社会科学出版社，2008）第 6.1 节。

病毒，可能会传给别人；别人决定自己生命的权利，可能会被你剥夺；别人的自由权利（选择活下去的权利）甚至生命权，可能会被你剥夺！

在病毒肆虐的情况下，你不戴口罩和无视社交距离的行动，会大大增加上述可能性，换言之，当你轻贱自己生命的时候，你也在轻贱别人的生命！

这里的关键在于：从道义上说，任何个人都有追求自己幸福的权利，但却没有制造他人痛苦的权利！从法律上说，任何人都有合法行使自己权利的自由，但却没有任意剥夺他人自由的权利！ 从神学上说，任何人都没有轻贱他人生命的权利，甚至也没有轻贱自己生命的权利！

1.3. 于是，"敬畏生命"(Reverence for Life)，这一似乎极为高邈不能普及的要求，以及获得诺贝尔和平奖的神学家史怀泽（Albert Schweitzer）的这类教导，在新冠病毒肆虐之时和"新冠之后"的时代，应当被高举起来，作为极为基本的、应当普及的道德要求。

这意味着，不仅是你自己的生命值得敬畏，还有你认识的以及不认识的无数人的生命也同样值得敬畏。不仅是人类自身的生命值得敬畏，还有我们知道的以及不知道的无数动物的生命也值得敬畏。

新冠危机（以及十多年前肆虐中国的"非典"疫情）给我们的教训，当然首先是全人类的健康相互关联，连为一体（这一点在以往的瘟疫中已很清楚），更进一步说，人类的健康同环境保护和动物的健康相互关联，连为一体（在中国出现的这两次疫情都可能同环境保护和野生动物有关[1]）。正如生命的基本和必要条件即全世界的水，贯通地下水、雪山冰川、地表水汽和江河湖海的水体，乃是一个统一的整体，全球的微生物、植物、动物和人类的生命，也是一个统一的整体！

所以敬畏生命，是要敬畏所有的生命，敬畏自己的、他人的、动物的、植物的生

[1] 所以今年疫情爆发后，中国全国人大很快（2020 年 2 月 24 日）通过了禁止食用野生动物的法律。



命，敬畏作为一个单一现象的、单数的、大写的生命！

这正是我们这次会议的标题 One Health-One World 的意义之所在。

当然，这个统一体包含着内在的极其丰富的差别、种类和等级，对之必须采取不同的方法或措施；但是，既然所有生命都来自自身之外的至高存在，都有同一个神圣的来源，就这一点而言，它们就是平等的。换言之，从科学或应用的角度看，生命的各种形式千差万别，从神学或存在的角度看，生命的形式相互平等，整体相互融通。所以，同一生命形式的每一个个体的生命，与其他个体的生命休戚相关；甚至生命的诸多不同形式，也彼此休戚相关；所以，在考虑这一类问题时，也必须考虑生命的相互关系和整体的和谐共存。

所以，我们否定许多示威者上述心态的直接理由是：你可以为了自己的自由或整体的自由，而牺牲自己的生命，但是，你不能为了自己的自由，而牺牲他人的生命或整体的生命！

为生命而牺牲自由？

2.0 那么，反过来说，为生命而牺牲自由又如何呢？

《人类简史》(A Brief History of Humankind)和《未来简史》(A Brief History of Tomorrow)的作者，以色列作家赫拉利（Y.N. Harari）早在疫情初期，就发表"冠状病毒之后的世界"一文[1]，指出了因疫情而限制自由的各种高科技行政手段常态化或永久化的巨大危险。事实表明，这种危险是实实在在的。

这就引出了对上述诸国示威者的诉求进行正面反思的必要。

[1] "The World after Coronavirus", *Financial Times*, 20 March,2020.

2.1.在中国政府对武汉实行封城之后，有些地方的村民自行设置路障或用巨石阻断公路，甚至手持棍棒或使用暴力，禁止武汉或湖北牌号的汽车甚至所有外地车辆通行；一些社区禁止武汉、湖北甚至所有外来人员进入，也有一些社区被社区外围的农民实行封锁。直至最近，还有大城市社区居民对归国公民及其亲属实行抵制或封锁，根本不考虑对方是否经过了政府规定的严格检测和隔离时期；同时关于公共汽车司机禁止未带“健康卡”的老人乘车之类报道，其实是反映了这类问题的冰山之巅。[1]

2.2.这类现象提出了一个严肃的问题：你可以为了自己的生命或整体的生命，而牺牲自己的自由，但是，你有权为了自己的生命，而牺牲他人的合法自由或整体的合法自由吗？

答案显然是否定的！在牺牲他人或整体的合法自由并非为了自己的生命，而是为了其他利益的情况下，答案就更加明显是否定的了。

在李文亮等八位医生被禁止谈论疫情的案例中，警察们的确只是例行公事。这用阿伦特（Hannah Arendt）的话来说，不过是一种“恶之平凡性”（banality of evil，很多人译为“平庸的恶”），因为那些警察其实只是按照通行的规定和惯例行事（中国民众已经十分习惯于网上言论被禁，也几乎没有人会因为社交工具被封而提出诉讼，因为根本不存在据以提出诉讼的法律程序或案例）。反过来说，当时警察若不禁止李文亮等医生的言论，却可能会损害自己的业绩利益。当然，并非为保护自己亦非为保护整体的生命，而是为某些其他利益而牺牲他人合法自由的情形相当普遍，但这并不说明这些情形合理。

2.3. 从人性论来说，自由同生命的关系，绝对不是彼此并列，更不是彼此对立的关系。自由是人的生命的本质性组成部分。因为人的生命与万物不同的独特之处，首先就是意志的自由[2]。在说到人的生命或人生的时候，我们不能设想一种没有自由（不

[1] 人口 20 万的云南瑞丽发现两个输入病例，立即封城。北京大学对学生出入学校实行面部识别登记，所有外出时的行踪、活动必须记录，记录不符合规定会受罚禁止出校。“扫脸”技术在公共场合使用正迅速推广。

[2] 我曾详尽论证过与万物属性不同的人性，乃是自由、心智和创造性的三位一体（见《百川归海——走向



仅指社会政治上的自由或权利，而且指哲学、伦理学、心理学等方面的自决能力）的生命还能称为人的生命，正如不能设想一种没有位移能力或不能对环境变化做出可见反应（例如看见洪水能逃跑）的生命还能称为动物的生命一样。

所以，人若部分地或完全地丧失了自由，也许还能保全作为生物的生命，但却实际上已经部分地或完全地丧失了作为人的生命。这是中国口语“做牛做马”和医学术语“植物人”之类说法的原因，也是应该废除奴隶制度的根本理由。

如果我们再考虑到（马克思和其他许多思想家都强调的）社会性在人性中的根本地位，联想到许多人看见熟悉的热闹城市变成空城时的恐怖感，许多人不得不同朋友、亲人和恋人保持距离时的哀伤情，就更可以理解那些示威者的心态了——这样的人生，还是人生，还值得过吗？

不过，假如为了所怀念的正常生活，为了“完全的”、真正的人的生活，连生物性的生命都丧失了的话，那不也是“竹篮打水一场空”吗？

在此，人类似乎陷入了一个无解的两难：“生命，还是自由？这是个问题！”

两全之道——爱心！

3.0.我看到妻子穿的运动衣上有两行字，一行是 Enough is a Feast（知足常乐）, 还有一行是 Man has himself as his only friend and his only enemy（人唯一的朋友和唯一的敌人，都是自己）。

我们应该想到：一个人竟然只有自己来做朋友，那是否因为他只爱自己？一个人竟然成了自己的敌人，那是否因为他放纵自己？

全球宗教哲学》第 6 章，中国社会科学出版社，2008）。

3.1.在疫情中，我们会有这样的体会：每次出门进门都必须小心戴口罩、用肥皂洗手，吃饭穿衣穿鞋都横添了许多“必须”，想逛逛街、见见朋友，都得忍住，成天累月闷在家里……太难忍受时，就会心一横：懒得管，死了算！然而，如果想到了老婆孩子、老爹老妈、亲朋好友、恋人爱人……都有可能因为自己的不忍耐、不理性而染上可怕的病毒，我们就能够恢复理性，就能够维持社交距离、坚持自我隔离了。因为爱别人，我们就会“克制自我”、“知足常乐”！

另一方面，我们也会想到，假如自己的死，能换来所有亲爱的人们自由而正常的生活，我们也不会那么怕死的。

由此看来，当你有了“爱心”，你就可以克制自己，或自愿地限制自己的自由，你就不会为了自己的自由而牺牲别人的生命，你也不会为了自己的生命而牺牲别人的自由，当然，你更不会为了其他的利益而牺牲他人或整体的自由。

3.2.其实，不单生命是一个整体，自由也是一个整体。当你眼看着别人的自由被非法剥夺而视若无睹之时，你自己的自由也就已经处于危险之中。我们永远都应该记住尼莫勒（Rev. Martin Niemoller）的名言：“当他们迫害犹太人时，我不做声，因为我不是犹太人；当他们迫害天主教徒时，我不做声，因为我不是天主教徒；当他们迫害工会会员时，我不做声，因为我不是工会会员……当他们迫害我时，已经没有人能够发出声音了！ ”

所以，剥夺他人合法的自由，实际上是在剥夺整体的自由，或每一个人的自由。反之，珍惜他人的自由——当然包括选择生命和追求幸福的自由——实际上就是珍惜整体的自由。这种珍惜，只能出自爱心！

3.3.于是，“生命，还是自由？”这个看似无解的两难问题，其实有解，那也是人间诸般难题最终的解决之道——那就是我们在 1.0.节所说的“爱心”，也即仁爱或大爱。

那就是，不要“只爱自己”，不要“放纵自己”，而要“爱人克己”，或曰“爱人如己”。爱心成就生命，也成就自由！



正是："生命抑自由？抉择何彷徨！心中存大爱，两者皆增光！"

结语

新冠疫情开始以来，全人类都对疫苗和特效药翘首期盼，十个月过去了，我们还是只能翘首期盼！

然而，爱心或大爱，不但存在于我们的内心，而且可以马上就实行！

爱心即仁爱，是孔子说的"仁者爱人"，是耶稣说的"爱人如己"。董仲舒说"化天志而仁"，圣约翰说"上帝就是爱"。所以爱心或大爱有着超越的、神圣的来源。

发扬爱心或大爱，用蒂里希（Paul Tillich）的概念来说，就是把"他律"（行动由政府规定或他人监督）和"自律"（行动靠个人抉择或自我意识）结合起来，提高或深化为"神律"（行动根据神的律法）。神律并非由外在的权威所强加，因为它是"高于人自己的法则，又是人最内在的法则"，它是"超越自我的"、"意识到自己之神圣根基的"[1]自律。

假如新冠疫情能够使人类的行动，在自律和他律之上，增添神律的维度，那么，人作为人的生命和自由，就有望达到"从心所欲不逾矩"的境界！

当然，除此之外，我们还需要，也还会有更多的反思：

例如，前述赫拉利的文章提出的第二个大危险，即在最需要全球合作的疫情危机中，民族主义情绪反而影响到国家决策，形成各自为政的局面，会大大阻碍抗疫，增加灾害……例如，疫情初期的李文亮事件告诉我们：信息的畅通或言论的自由会关系到

[1] Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origin to Existentialism*, p.323(New York: Simon & Schuster, 1968).

千百万人的生死……例如，许多国家的疫情发展告诉我们，警惕最初的蛛丝马迹，以及凡事的未雨绸缪、防微杜渐，能以最小的代价消灭最大的灾祸……

又如，我们曾经自信，人类将很快攻克癌症，新的基因疗法将消灭一切疾病；不少人不久前还在预言，我们正在跨进人类“不死”的新纪元……人类是否过于自信了？

又如，追求“不死”的一种办法，是把“人工智能”或电脑植入人脑而期待同人合成一体……人类是否想成为“造物主”呢？

又如，人类对环境保护和野生动物的态度，以及现代文明的整个生活方式，是否有一些方面会引起毁灭性的灾害？

所有这些，都值得深入反思，都应该深入讨论。

人类在病毒面前努力自救、努力抗争的同时，也必须祈求上帝的怜悯和救助！阿门！

2020 年 10 月 14 日再改于宾州夏桥。



一般论文

Articles

Augustine's Theory of Imago Dei in Ming and Qing China*

ZHOU Weichi（Institute for World Religions, Chinese Academy of Social Sciences）

Abstract: Augustine's theory of the renewal of God's image in man looks at *imago Dei* from a soteriological perspective. This article investigates the history of the eastward transmission of Augustine's theory of *Imago Dei*, identifying two schools within it: one is the mainstream, upholding the traditional Augustinian "memory—understanding—love" theory of the image of God, and the other is a branch, leaning towards Thomas Aquinas's "mind—understanding—love" theory of *imago Dei*. In the Chinese context from the Ming and Qing dynasties on, these schools each, in their own way, suggest admonitions for how to renew the image of God in man.

Keywords: Augustine, theory of *imago Dei*, St. Thomas Aquinas, Giulio Alenio, Lodovico Buglio

According to the teachings of Christianity, mankind was created according to God's own image, therefore, if one wants to understand God and mankind, then one must first understand this image. In Augustine's view, the image of God (*imago Dei*) should be sought in the most advanced place in a human being, that

* Translated by Sarah Basham. [Original author's note] This article received the support of the "Center for Research on Guangzhou and Sino-Foreign Cultural Exchange " (Sun Yat-sen University) of the Guangzhou City Foundation for Key Research in the Humanities and Social Sciences. This article was originally published in Chinese in the journal *Philosophical Researches*(*zhe xue yan jiu* 哲学研究), No.8, 2017. pp.76-83. The original title is "Augustine's Theory of Imago Dei in China and its bifurcation"（奥古斯丁复形说的东传及其问题）. The author thanks Sarah Basham for her excellent translation and translator's footnotes.



is, in the human mind. In *De Trinitate* (On the Trinity), he investigates this problem specifically, in the end recognizing two images: the first is the mind's "memory, understanding, and love' of the self (Augustine, 302), and the second is the mind's 'memory, understanding, and love' of God (*Ibid.,* 429). Regarding the first image, he believes, the mind always remembers the self, understands the self, and loves the self; at the same time, it can be said that memory is the equivalent of the mind; and it can also be said that understanding and love are the equivalent of the mind. Memory, understanding, and love, these three things mutually encompass one another. However, the sum of any two of these added together is not necessarily bigger than each individually, but is of the same size. Likewise, the sum of these three things is not greater than the mind itself, but is equal to it. This is precisely similar to the situation of the Trinity: although there are three hypostases that are completely equal in their divine nature, God is not three, but only one God. In the mind, then, if the mind would understand the self, it must first have a memory of itself. Memory then gives rise to "the inner word" (*verbum interius*). This is akin to God the Father begetting God the Son. Once the inner word has been given expression, it then becomes the external word, and is heard and seen by others. This is akin to the word becoming flesh and coming to dwell on earth. Memory begets the internal word, demonstrating that between memory and thought there is a kind of love, which connects the two together; this is similar to the love that connects God the Father and God the Son, that is, the Holy Spirit. However, Augustine felt that simply finding this "image," that is, the mind's "memory, understanding, and love" of the self, was not enough, because the literal sense of "image" points to that which is archetypal. One must aim to approach and resemble that archetype, that is, God. Therefore he proposed a second image, a truer image, which is the memory, understanding, and love of God.

Before recognizing these two images, Augustine also once believed "the mind, self-knowledge, and love of self" (*mens, notitia sui, amor sui*) was also an image (see *Ibid.*, page 261). He said that, when contemplating itself, the mind gives

rise to speech about itself (*verbum mentis*), much like God the Father begets the Holy Word (*Ibid.,* 270). However, he later abandoned this image because the mind is a substantive entity, and knowledge and love are actions. They are of different categories. So, in the end the "images" recognized by Augustine were only the former two mentioned above.

Augustine connected these two kinds of image with the history of soteriology, believing that people go through a process of "possessing *imago Dei*, the destruction of *imago Dei*, and the renewal of *imago Dei*." The archetypal image, is good, but damaged because it was debased [in mankind]; for its restoration, one can only rely upon grace. The renewal of *imago Dei* is a process akin to the treatment of illness. Although the grace that causes people to convert is medicinal, one cannot hope for the disease to be cured all at once. Entering into a state of grace from a state of sin, one's image is renewed, but it still is not sufficient; one must wait until later when His glory is directly perceived in heaven, only then will the image of God in man achieve perfection (see Augustine, 439–440).

However, Augustine also realized that among "memory, understanding, and love," memory is not really an action; it is latent and static; however, understanding and love are manifest, or active, and therefore not of the same category. This makes for an unsuitable analogy (*Ibid.,* 427).

Peter Lombard's *Book of Sentences* transmitted Augustine's "memory, understanding, and love" theory of *imago Dei* through the medieval period. Thomas Aquinas on the one hand perpetuated the framework of Augustine's theory of the renewal of the image of God, and on the other hand also made important revisions to it, primarily, replacing the "memory" in Augustine's "memory, understanding, and love" with "mind." In this way, the image then became "mind, knowledge, and love." Facing the question "is the image of God in all people?" Aquinas proposed a doctrine of a three-level image of God; from low to high it is divided into three levels. The first level is the created image of God



that all people possess; every person naturally knows and loves the Lord. The second kind is the image of God found in recipients of grace; they are able to superbly know and love the Lord, but not yet perfectly. The third kind is the image of God found in the blessed; they perfectly know and love the Lord. This is realized only in the first hand experience of God's glory. (cf. ST I q. 93 a. 4; Aquinas, pp. 58–62). Louis Buglio translates this passage from Aquinas into Chinese as follows: "[It] is divided into three images: one is creation, the second is deliverance, and the third is resemblance. The first image is in all people; the second image is in good people; the third image is in divine sages who possess beatitude." (Zhang Xiping, Volume 12, p. 611).[1]

Why did he want to implement this revision? Aquinas points out that memory is a kind of habit or power; it is not an actualized, intentional act, but understanding is an actualized, intentional act. Love is also actualized (cf. ST I q. 93 a. 7; Aquinas, pp. 74–77). In God there is nothing but pure actuality; it is not possible for there to be a thing that moves from latent to actualized, such as memory giving rise to words. In this way, although both Thomas and Augustine's theories of *imago Dei* emphasize the soteriological meaning of the "renewal of God's image," they also have differences: Augustine upheld the formula "memory, understanding, and love," emphasizing the mind's memory, understanding and love of God. Aquinas, on the other hand, maintained the formula "the mind, understanding, and love," emphasizing the mind's understanding and love of God. Aquinas forgot "memory," exchanging Augustine's "memory giving rise to words" for "the mind giving rise to words." (cf. Lonergan, pp. 13–14)

[1] [Translator's note] The Chinese of Louis Buglio's translation reads "分有三像：一曰受造，二曰救赎，三曰相肖。首像在众人，次像在善人，三像在享真福之神圣。"

Part One

In 1548, the founder of the Jesuit order Ignatius of Loyola (1491–1556) published the *Spiritual Exercises* (Exercitia spiritualia). This is a four-week course on the exercise of the spirituality for devotees. Ignatius first wanted to discipline the soul, then control the body's behavior via the soul. He calls memory, understanding and will "the three powers of the soul." For example, in "The First Exercise: Meditation on Three Sins," through meditating on the sin of the fallen angels, the sin of Adam and Eve, and the sins of humanity, one will remember, realize, and be stimulated. After the soul's three powers have been trained, a person can then become a steadfast spiritual warrior.

In the late Ming dynasty, following the arrival of the Jesuit missionaries in China, Augustine's theory of *imago Dei* was also introduced to China. The earliest Jesuit missionaries to enter China were Michel Ruggieri (Ch. Luo Mingjian 罗明坚, 1543–1607) and Matthieu Ricci (Ch. Li Madou 利玛窦 1552–1610). Ruggieri's 1584 *Veritable Record of the Lord of Heaven* (Tianzhu shilu 天主实录) did not yet mention the soul's three powers. Ricci's 1603 *True Meaning of the Lord of Heaven* (Tianzhu shiyi 天主实义)[1] already remarks that the mind has "two offices, one governing desires, and one governing awareness" (*siyu, siwu er guan* 司欲、司悟二官, see Mei Qianli, p. 113). In 1605, Ricci undertook the compilation of the standard Catholic catechism, *Abbreviated Record of the Bible* (Shengjing yuelu 圣经约录), standardizing Chinese translations of a great many terms. For example, "The spirit has three offices," that is, the one governing memory, the one governing intelligence, and the one governing desire (see Huang Xingtao, vol. 1, p.

[1] [Translator's note] This translation is adopted by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., trans. *The True Meaning of the Lord of Heaven,* (St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 1985).



36). *Essential Teachings of the Lord of Heaven* (Tianzhu jiaoyao 天主教要), basically a set of teaching materials on regulations of the Catholic faith, was inherited by later arrivals and had far reaching influence. Augustine's theory of the renewal of *imago Dei* entered the Sinophone world through the disciplining of the three offices of the soul. For example, in *Discussion of the Four Last Things of the Sagely Catholic Faith* (Tianzhu shengjiao simo lun 天主圣教四末论),[1] besides quoting Augustine's more famous sayings at length, Alphonse Vagnoni (Ch. Gao Yizhi 高一志, 1566–1640) also begins to juxtapose the three offices of the soul with the consequences of its choices in life. He says that in Hell, the "three offices" of the souls of evil people will all receive severe punishment. Therefore, in life, it is necessary to discipline and regulate the three offices of the soul and the body's five offices (five senses).

If we say that Augustine's theory of the renewal of the image of God had only just started with Vagnoni, then it reached full development with Giulio Aleni (Ch. Ai Rulue 艾儒略, 1582–1649) and Francois Sambiasi (Ch. Bi Fangji 毕方济, 1582–1649). Aleni's *Crude Narration of the Study of Human Nature* (Xingxue cushu 性学觕述) states that the soul "takes memory, intelligence, and desire as its original function" (*Ibid.,* p. 259). *Record of a Discussion of Study at Sanshan* (Sanshan lun xue ji 三山论学纪) records the content of a 1627 discussion on morality between Aleni and Grand Secretary Ye Xianggao 叶向高 at Sanshan (in Fujian Province). When discussing why people are good or evil, Aleni speaks of intelligence and desire. The Lord endowed man with intelligence and desire, "[But because] his original sin has not yet been eliminated, so the rectitude of his original nature has already been lost. Once his intelligence has been darkened, his desires will immediately become deviant. Because of this, the road avoiding evil

[1] [Original author's note] The edition read by the author did not display publication information. This book is not included in the several collectanea consulted for this article.

gradually becomes more and more forked. This is one thing that divides the good from the evil.” Aleni, at this point, has yet to mention “memory.” Aleni points out that there are two further factors that result in the distinction between good and evil. One is the differences brought about by the body, or the flesh, that is, the “endowment *of qi*” (*bingqi* 禀气). Another is the differences brought about by one’s environment, custom, or habitual nature (see Ren Yanli, vol. 3, p. 82). Aleni, here, borrows the concept of “endowment of *qi*” from Neo-Confucianism, or, the “study of principles” (*lixue* 理学),[1] using Confucians’ own concept of the “nature of physical substance” (*qizhi zhi xing* 气质之性) from their theory of human nature as an explanation of the origins of evil. It can be said that this is particularly Sinified, because in Augustine and Aquinas there is no direct equivalent. Aquinas, when speaking of why man defies natural law (which approximates “heavenly principles” in Neo-Confucianism), proposes five reasons: lust, evil habits, evil natural tendencies (cf. ST I-II q. 94 a. 4), corrupt customs, and harmful fashions and habits (cf. ST I–II q. 94 a. 6). Here, “evil natural tendencies” can be explained by original sin and has nothing to do with the “*qi*” (physical substance) discussed in Chinese philosophy.

Diary of Oral Admonitions (Kouduo richao 口铎日抄)[2] is primarily Aleni’s collected conversations recorded by Li Jiubiao 李九标 and other followers. It records Aleni and other missionaries’ explanations of all kinds of topics and

[1] [Translator’s note] Translation based on Benjamin Elman, “The Failures of Contemporary Chinese Intellectual History,” in *Eighteenth-Century Studies* 43.3 (Spring 2010): 377.

[2] [Translator’s note] Title translated following Erik Zürcher. *Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of oral admonitions: A Late Ming Christian journal*, translated, with introduction and notes by Erik Zürcher, 2 volumes, Monumenta Serica monograph series, 56 (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; Brescia: Fondazione Civiltà, 2007).



questions regarding Catholicism given to followers while preaching across the province of Fujian between 1630 and 1640. In the fourth chapter, a disciple by the surname of Lin asks if what Mr. Aleni said before was true, that between memory, intelligence, and desire, one person usually cannot have all three. Aleni answers that these three things mutually promote one another. Although it is difficult for the average man to have all three, there have been extraordinary individuals who were able to have them all. He goes on to emphasize that it is necessary to remember beneficial content, fundamentally changing the content of one's thought:

> Memory is like a storehouse; it is the repository in which principle is stored. Thus, the office of the memory must be pure and not complicated. Everything that the ear hears, and everything the eyes touch must all be made to agree with principle and the Way and memorized in the mind. From this [it follows] that what the mind understands is all things that are good, and so the desires will not have any reason to deviate from the Way. Otherwise, wrong and right will be haphazardly arranged; good and evil will crowd together, even though the two don't tolerate one another. Even when one is truly hardworking, still there will be other thoughts hidden within. It is more often than not just that the memory is unclear. For example, if what a storehouse stockpiles is entirely gold and jade, then one would definitely not allow an evil or vulgar thing to mix inside it. So, each thing that the mind knows, take it and use it; there is not one that is not pure gold or fine jade. (Zhang Xiping, Vol. 26, pp. 702–703)

Memory has an important function in Augustine because memory is connected with all past history, the unconscious mind, and the superconscious mind (divine illumination), much like the tainted and untainted seeds spoken of in Buddhism. Therefore, to correct one's memory thus implies the fundamental correction of one's mind. This is intimately related to the renewal of the image of God in the

soul.

A few days later, another disciple, Cong Chuo 从绰, asks if there is any difference between men and women's souls. Aleni responds that there is not. Cong Chuo asks further, that one often sees that women are not the equals of men in memory and understanding. How would Aleni explain that? Aleni answers him saying that there is no distinction between men and women's souls, it is only that there is a difference of sharpness and dullness:

> Indeed, from their creation, the vitalities differ in their purity and turbidity. Thus, regarding the soul's being, originally each has the capacity for memory and intelligence, it is just that those whose vitalities are turbid, their memory and intelligence must also be dull. It is truly that their organ of efficacy is not sharp; it has nothing to do with the nature of the soul. Do you not see it in fire? The brilliance of fire is its nature. However, those burning pure oil, their light is always bright. If the oil is turbid, then the fire's light is necessarily lessened. How could it be that fire has a distinction between light and dark? Thus, the purity and turbidity of the oil is that by which it is separated. (*Ibid.,* pp. 714–715)

This question is actually a complicated one. Firstly, it is a question of whether or not men and women's souls are equal, and, secondly, it is a question of disparities between individuals. Although Augustine uses Adam to represent superior reason (intellect) and uses Eve to represent inferior reason (practical reason), he does not believe that men and women's souls are different in nature. The two are both God's image. Aquinas also believed this was so. In answering whether or not there is a difference between the image of God in men and women, Aquinas points out that the image of God in people only refers to the intelligence not the body (cf. ST I q. 93 a. 6). Aleni, believing that men and women are both made in the image of God, without a doubt carried on the views of Augustine and Aquinas. Scholastics



had discussed the problem of man’s senses being the material substance of sensory reception, but on the topic of how to explain differences in individual capacity to reason, Aleni conveniently borrowed the concept of “the purity and turbidity of the vitalities [*qi*]” from Neo-Confucianism to answer this question.

The fourth chapter records the discussions of Yan Zanhua 严赞化 and another missionary, Lin Bendu 林本笃, on the distinction between the “birth” (*sheng* 生) of God the Son and the “sending forth” (*fa* 发) of the Holy Spirit. Lin Bendu inquired about Yan Zanhua’s understanding of the difference between “birth” and “sending forth:” why is it that only God the Son can be said to have been “born,” and the Holy Spirit is only said to have been “sent forth” and not born? Yan said to him what Aleni had taught him before, but Lin Bendu felt it was insufficient:

> [Yan] said to him: “In saying ‘birth,’ it is that we must distinguish the existence of the Father, this is why we call it birth. Now, in *Feilue’s* [i.e. God the Son] becoming incarnate, we know that *Badelei* [i.e. God the Father] is of one being with him. It is not like *Spiritus Sanctus* [i.e. the Holy Spirit], which is the sending forth of love. Therefore, one cannot call this being ‘born.’” Mr. Lin said: “However, this does not exhaust the meaning of ‘birth’ and ‘sending forth.’ That the Lord of Heaven is three persons in one being, the meaning of this is difficult to make clear. Those who would explain it often use the three offices of the spirit as an analogy. God the Father is compared to memory; God the Son is compared to intelligence; and the Holy Spirit is then compared to desire. Memory gives birth to intelligence; it is not like when desire waits to be ‘sent forth.’ When we look at the character ‘*zhi*’ here, we remember that there is the form of this character, then our awareness of this character is born; this is the memory’s governing of intelligence. However, we cannot guarantee only love from the mind. Therefore, we [also] guarantee memory and intelligence. The

> sentiment of joy is sent forth from them, and begins to become desire. This is the meaning of [the statement that] desire can only be said to be sent forth, and cannot be said to be born. Knowing this, then one can understand the two meanings of 'birth' and 'sending forth' spoken of in the Trinity." (Zhang Xiping 张西平, vol. 26, pp. 718–720)

Lin Bendu vividly uses an example of "memory giving rise to words," where once remembering the character "*zhi*" (之), one can truly recall it, to analogize the Father begetting the Word (i.e. the Son). When it comes to desire, only when memory and intelligence, these two things, are both in harmony can it be generated; otherwise, desire will not be generated at all. This can be used as an analogy for the Holy Spirit being the love between God the Father and God the Son. This is a classic Augustinian theory of the image of God.

In the sixth chapter of *Diary of Oral Admonitions,* someone again asks Aleni about the three offices of the soul. This time, it is connected with meditation:

> Qixiang [Li Jiubiao] said: 'I have heard that in the Catholic teachings there is a skill of meditation. May I ask for a summary of it?' The teacher [Aleni] said: 'If people do not meditate in the morning, then their spirit loses its nourishment. Meditation is the food that nourishes the soul. However, for the skill of meditation, one must use the memory, intelligence, and love, these three, to do it." Qixiang said: "What do you mean by this?" The teacher said: "First, purify the memory. If the memory is not pure, then miscellaneous things enter the brain. When one is meditating, one will then have the failings of messy thoughts and chaotic understanding. Thus, one must gather classics, taking from them what is fine, putting them in your bag, following selections you pluck out, and use them in order to stimulate the mechanisms of the intelligence. Second, one must enlarge the intelligence. When the mechanisms of the intelligence are stimulated, then



> one can draw inferences about like things and fathom their secrets; rely on examining their actions for meaning, take them as a model, and feelings of adoration will be moved. Third, send forth love. Once you have understood this logic, then you will passionately honor [God], whether sending forth sentiments of great regret, or begetting thoughts of transformation, steady your will, beseeching the Lord to grant us divine strength, and resolutely enact it. This is the general idea of meditation. Although this is so, meditation hopes for action; to meditate without action, this is baseless. (Zhang Xiping, vol. 27, 87–88)

This kind of scene, a dialogue between student and teacher, greatly resembles the spectacle of late-Ming scholarly lectures; the content has simply been exchanged for Catholic subject matter. Neo-Confucians spoke of the skill of "preserving one's heart and nourishing one's nature;"[1] Buddhism and Daoism both had cultivation techniques like meditation; Catholicism instead emphasized prayer. An important aspect of prayer is silent prayer—communing with the divine. Aleni thus proposed demands on the soul from each of three facets—memory, intelligence, and desire—each of them should be cultivated, and knowledge and action made one according to the teachings of the Church.

Narrated by Francois Sambiasi (Ch. Bi Fangji 比方济 1582–1649) and transcribed by Xu Guangqi, *A Ladle of Words on the Soul* (*Ling yan li shao* 灵言蠡勺) is a work that introduces Western theories of the soul. There has always been controversy regarding its relationship to the text of Aristotle's theory of the soul (see Mei Qianli, et al.). *A Ladle of Words on the Soul* is not a book on the philosophy of mind; it is, rather, a work of admonitions within the framework of the Jesuit

[1] [Translator's note] "Preserving one's heart and nourishing one's nature" refers to the Chinese phrase "*cun xin yang xing*" 存心养性, here "*cunyang*" 存养. The translation is from D. C. Lau, trans., *Mencius* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970).

theology of the time. It carries rich Augustinian overtones. Places in *A Ladle of Words on the Soul* that quote Augustine are numerous; from the start its understanding of the structure of the soul is Augustine's; it not only uses Augustine's "memory, intelligence, love" framework, but also adopts the concept of "the inner word." Its discussion of "memory, intelligence, and love" is carried out within the structure of the soteriological sense of the "renewal of God's image in man." This book's discussions of the soul as thing-in-itself, its functions, its status as the likeness of God, and its inclination to future perfection are all deeply influenced by Augustine's psychological theory of the Trinity and his theory of the image of God.

In his introduction, Sambiasi quotes Augustine to point out that philosophy can be summed up in two main branches: one discusses the soul, the other discusses God (See Huang Xingtao, vol 1., 319). They are intimately connected to the well being of people: "Augustine says: 'The Lord in Heaven created man's *animus* [soul]. In order to comprehend perfect goodness, one must understand and love it; having loved it, one then attains it; having attained it, one then takes joy in it" (Huang Xingtao, vol. 1, 322). The soul has three powers: they are divided into memory, intelligence, and love. Sambiasi believed that the soul's "abilities are three offices, not limited to just memory, but memory can be called an ability of the *animus,"* thus emphasizing the function of memory (see above, 326). This is entirely the opinion of Augustine, who equated memory with the mind itself. It is very different from Aristotle and St. Thomas Aquinas who did not give priority to the status of memory.

Because the intelligence does not have form or substance, one of its unique qualities, therefore, is its ability to understand itself: "The intelligence can observe the ten thousand things; it can also reflect upon itself." Yet this kind of understanding of the self is not constant. This is because:

One: one must repeatedly reflect. If one self-illuminates one's intelligence,



> one does not need to be liberated [saved], [and therefore] one should, unimpeded, become forever illuminated. However, in order to self-illuminate, one must reflect light back upon the self, thus it is not constantly illuminated. Two: the *anima* is in the flesh; it is constantly connected to things with form and substance in which there is much impurity. It does not reflect in a timely way upon the formless and substance-less self. Therefore it cannot attain constant self-illumination.(Huang Xingtao, vol 1,331)

This is similar to Augustine's claim that the soul cannot always truly be thinking of itself; moreover, it often mixes with external things, mistakenly believing itself to be an external thing. Therefore, external things must be stripped away; only then does it display its true colors. Love (or desire), thus, points in the same direction as the wishes of the soul: "That which it moves toward is the good that it has previously known." It is divided into three parts: the first kind is natural desire, referring to the desires of all things due to their basic nature, like water flows downward or fire soars upward. Here, Sambiasi quotes a famous line from Augustine's *Confessions* Chapter 1, verse 1: "Augustine says: Lord, [you] made man's mind so that he might revere You. Therefore, if he does not attain You, the myriad blessings are insufficient; he will never attain peace"(*ibid.*,334)[1], the second kind is animalistic desire, the so-called "base desires". The third kind is spiritual desire that only people and the divine can have, the "superior desires". Base desires, without superior desires to control them, make humans no different than animals (*Ibid.,* 335).

[1] [Translator's note] Usually translated from the Latin as, "...because you have made us for yourself, and our heart is restless until it rests in you," or similar. See Saint Augustine, Confessions, translation, introduction and notes by Henry Chadwick, Oxford World's Classics, (Oxford: University of Oxford Press, 1991; reprint, Oxford: Oxford University Press, 2008), 3. The translation here preserves the sense of Sambiasi's Chinese: "亚吾斯丁曰：主造人心以向尔，故万福不足满，未得尔，必不得安也。"

Sambiasi primarily speaks of the soul as God's likeness—it resembled God. This resemblance is reflected in three aspects of the soul: its nature, its shape, and its actions. Its similarity in nature to God refers to its similarity in character: "Saint Augustine says: the *anima* is an independent entity without shape and without evil; it is much like the Lord of Heaven. Although it is originally without an image, it contains the image of the Lord of Heaven in it"(*ibid*.,339)." Its similarity in shape to God refers to the similarity of its form. Sambiasi here ties together Augustine's "memory—intelligence—love" model with St. Thomas Aquinas' theory of the three-level image of God in man. The former discusses the similarity of the soul with God from the perspective of structure:

> "The intelligence of the *anima* comes from memory; the desires of the *anima* thus come from memory and the intelligence. Augustine himself posed and answered this question saying, 'How is the *anima* the image of the Lord of Heaven? It is that it can remember the Lord, understand the Lord, and love the Lord; therefore it is the image of the Lord.'"(*ibid*.,340.)

The latter attempts to understand *imago Dei* by placing it in the midst of the development of the Thomist interpretation of "the renewal of the image of God in man," namely, the three-grade theory of the image of God, "the naturally endowed image, the image of recipients of grace, and the image of the blessed" (ST I q. 93 a. 4). Of course, as we know from earlier in this article, Aquinas' understanding of *imago Dei* left out the element of "memory"(Huang Xingtao, vol.,340). Regarding the transformation of the mind, Sambiasi emphasized the effect of the Holy Spirit. The Holy Spirit moves throughout the world like the soul moves in the body. The soul depends upon the grace of the Holy Spirit before it can become good or holy, resembling the Lord (*Ibid.,* 345). The similarity of its actions to God refers to the similarity of the patterns of their behavior. The Lord is the beginning and end of all things; the soul is like this with regard to its body. The Lord is able to know all things, and the soul is the same, though far lesser in degree. The Lord makes the



things of the world lively, just as the soul causes the body to have vitality. The author [Sambiasi] lists ten similarities in behavior, which I won't enumerate here. It is necessary to point out, however, that the author, following Augustine and Aquinas, brings up the analogy of "the inner word:"

> As soon as the *anima* comprehends things, it so begets the inner word (The inner word is the meaning of a thing. For example when the external word leaves the mouth, it passes through the ear. If the *anima* does not first beget the inner word, then there is no way for it to completely comprehend the nature and principle of things). The Lord comprehends his own nature, and also begets the inner word (The Lord utterly understands his own nature, and so begets his own inner image as the second person, *Feilue* [God the Son]. This is the inner word of *Badelei* [God the Father]). (*Ibid.,* 342–343).

The last chapter of *A Ladle of Words on the Soul* is "Arriving at a perfect goodness" (Lun zhi meihao zhi qing 论至美好之情), meaning that God is perfectly good. If the soul is to achieve this perfect goodness, it must undertake specific steps and methods with the help of God's favor (grace) before it can become perfectly good:

> "The spirit has three offices: one is the office of memory; one is the office of understanding; and one is the office of love. When it remembers this perfect goodness, the memory is at its most enriched; when it understands this perfect goodness, the intellect is at its brightest, its most noble; when it loves perfect goodness, the office of love is at its most upright, its most honorable." (*Ibid.,* 351).

Taking God as the standard, through training the three offices of the soul, one can then rise above the common and become a saint.

The Italian Jesuit Jerome de Gravina (Ch. Jia Yimu 贾宜睦, 1603–1662)

once mentioned the story of Augustine's profession of faith in the garden. He also spoke of memory, intelligence, and love, this triune *imago Dei*, and upheld a theory of the renewal of God's image in man. In *Compilation of Identified Corrections* (Ti zheng bian 提正编), he brings up the relationship between the corporeal body and the soul—people should not be controlled by the appetites of the body, but rather should make the body the servant of the soul. God's original purpose in bestowing bodies upon humanity was to have them assist the soul in service to God:

> The soul has three functions in ruling the body. First, intelligence: the profundity of reason, the depths of human nature, and the study of discerning principle and rising above human nature, these all can be understood [by the soul]. Second, love: that is, whatever one understands, love it. Third, memory holds the most critical parts of intelligence and love; due to it, [they are] preserved without loss. These three are bestowed by the Lord. Without the omnipotence of the Lord, how could these things exist? (Zhang Xiping, Vol 33, 43–44)

De Gravina says that God the Son is the "inner image" of the Lord, but humanity is the "external image" of the Lord: "When the Lord made the first man, He said: 'I have made man in my own image. From the original human's first sin, they spoiled the external image of God. Therefore, the inner image came down to live in order to make them whole again" (*Ibid.,* 57). When men's minds were created, they originally looked to the Lord for direction:

> The Lord bestowed us with souls so that we resemble him. No one can emulate His nobility; his mercy is without limits. Because of the weakness of their bodies, people mistake the direction of God, which causes their souls to fail to find peace. Now, one can determinedly transcend [the body] and not be dragged around by [it], and so return to the right track.



> Accordingly, we know the nobility of our souls, which is truly in accordance with perfect goodness. (*Ibid.,* 291)

Once one has fallen into sin, it is difficult to free oneself from it. One can only rely upon the Word of God becoming flesh to gain redemption. Man should depend on grace to return to the original direction of *imago Dei* in himself at its creation. We can see that de Gravina had a comprehensive "theory of the renewal of God's image."

The authors discussed above clearly propose a theory of the renewal of God's image in man and exhaustive requirements for the cultivation of the soul. This tradition remains unbroken in Catholicism. For example, *Essentials of the Catholic Faith* (Shengjiao qieyao 圣教切要), printed in 1935 by Shanghai Tushanwan Publishing House 土山湾印书馆, uses vernacular Chinese to give a detailed explanation of "the three offices of the soul" and simultaneously give specific admonitions (see Ren Yanli, vol. 5, 253–254).

Even more authors merely mention the "memory, intelligence, and love" image of God in their texts. Regardless of whether or not they give a clear explanation, these are all typical examples of Augustine's view of the image of God. Examples include Jesuits such as Manuel Dias the Younger (Ch. Yang Ma'nuo 阳玛诺), João Monteiro (Ch. Meng Ruwang 孟儒望), Giacomo Rho (Ch. Luo Yagu 罗雅谷), Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla (Ch. Feng Bingzheng 冯秉正); Franciscans such as Carlo Orazio da Castorano (Ch. Kang Hezi 康和子)[1] and Fr. Francisco Peris de la Concepción (Ch. Bian Fangshi 卞芳世);[2] and Juan García (Ch. Shi Ruohan 施若翰) of the Dominican order. He Shizhen 何世贞 could also be

[1] [Translator's note] Roman Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ: Annotated Bibliography,* Monumenta Serica (New York: Routledge, 2015), volume 4a, 173.

[2] [Translator's note] Kaijian Tang, *Setting Off from Macau* (Leiden: Brill, 2015), 18.

included. Li Mei 李梅 even wanted to, building on the analogy of the three offices of the soul, use the concepts of "the five relationships, the four virtues, the six desires, the seven emotions; and the Supreme Ultimate (*Taiji* 太极) though one, contains three" to explain the Trinity (see Zhong Mingdan, vol 7., 43–44). We have yet to examine how the author's *Divine Skill of Silent Prayer* (Modao shengong 默道神功) was possibly influenced by *Exercitia spiritualia,* requiring that the soul have memory, understanding, and love of God.

Regarding God the Father begetting God the Son, a particularly vivid metaphor circulated in the Ming and Qing dynasties: "gazing into a mirror, an image is born." In *Essay on Replacing Doubts* (Dai yi pian 代疑篇), Yang Tingyun 杨廷筠 (1557–1627) uses the soul's three offices to analogize the Trinity. He says, "The Lord is after all a soul in its most extreme form. It reflects the infinite wonder of its own being. An infinite image was born inside it, which is completely identical to it." (*Tianzhu jiao dong chuan wenxian* 天主教东传文献 [Documents from the eastward transmission of Catholicism], 594–595). In addition, in *Continued Essay on Replacing Doubts* (Xu dai yi pian 续代疑篇), he repeats this analogy (see Zhong Mingdan, vol 6, page 20 in the original pre-modern edition). Fanciscus Brancati, (Ch. Pan Guoguang 潘国光, 1607–1671), in *Standardized Lessons on the God of Heaven* (Tianshen gui ke 天神规课), also says, "If you want to see your own true face, use a mirror to look upon it. In the mirror, then, an image of yourself is born. We can see it clearly. The Lord, first in time without beginning, gazed clearly upon his original nature, and thereupon gave birth to an image of his original nature, that is the second person, *Feilüe* [God the Son]" (Zhang Xiping, vol. 39, 121). The Spanish Augustinian monk, Tomas O. S. A. Ortiz (Ch. Bai Duoma 白多玛, 1668–1742), in *Concise Explanations of Essential Classics* (Yao jing lüe jie 要经略解) writes: "People, when looking at themselves in a mirror, then beget their own image in the mirror. The Heavenly Father clearly looking at his own nature, in turn



gives birth to his own image," etc. (see Zhang Xiping, vol. 38, 370). Even the Buddhist Shi Jiji 释寂基, in *Revealing Evil* (Zhao jian 昭奸), brings up this analogy; but only because he thought it the pinnacle of absurdity (See Zhou Yan, 2003–2004).

Part Two

During the Ming and Qing, at least with regards to theories of *imago Dei*, it was almost a purely Augustinian world, but there were those who raised questions and different voices. Some people inexplicitly changed "memory, understanding, and love" to "mind, understanding, and love;" others clearly opposed the view of the three offices of the soul, and believed the soul only had intelligence and love, these two offices. In this we can see a Thomistic theory of *imago Dei*. It was a revision of Augustine's theory of *imago Dei* and grew to constitute a branch of that theory.

In *Multitude of Omens Concerning the Governance of God* (Zhu zhi qun zheng 主制群征), Johann Adam Schall von Bell (Ch. Tang Ruowang 汤若望, 1592–1666) writes, "Anything that has understanding and love can be considered a soul" (Zhang Xiping, vol. 31, 627). In *Origins of the Catholic Faith* (Zhu jiao yuan qi 主教缘起), although he begins with mention of the three offices of "intelligence," and "love," and "memory" (see Zhang Xiping, vol. 32, 43–44), when discussing the relationship between the spirit and the flesh, he only brings up intelligence and love, and does not mention memory: "The flesh has offices, by which we mean the ears, eyes, mouth, nose, and body. The soul has offices; they are intelligence and love" (*Ibid.,* 125). In *Origins of the Catholic Faith*, Schall von Bell clearly uses "mind, knowledge, and love" to analogize the Trinity:

> All men can reflect upon the self; relying upon this he gives birth to his own image. There are no men who do not love the self. The image, that is, his own image, he relies on this to send forth love. The image belongs to the office of the intelligence; love belongs to the office of love. As man's soul has these, how can it be that the Lord alone would not have them [too]? The Lord is the ultimate soul; His, intelligence and love are boundless. The intelligence thus gives birth to the image; love thus sends forth emotion. However, originally, man is created, [and so] his image and love depend upon [creation]. The Lord exists miraculously. His very nature is separate from all dependence, so that which he gives birth to and sends forth is completely independent. Man cannot compare. (*Ibid.,* 72-73)

In not mentioning memory, but only intelligence and love, Schall von Bell shows his Thomism.

Louis Buglio (Ch. Li Leisi 利类思, 1606–1682) translated the first series of *Summa Theologiae,* titling the Chinese translation *Essentials of the Study of the Supernatural* (Chao xing xue yao 超性学要). He also wrote, in clear-cut language, *Essentials of the Catholic Faith* (Zhu jiao yao zhi 主教要旨), what amounts to a primer in the "ABCs of systematic theology." As a Jesuit, he should have adhered to the analogy of the soul's three offices, used since Ignatius of Loyola, to describe the Trinity. However, because he was so well versed in the *Summa Theologiae,* he therefore abided by the thread of St. Thomas Aquinas, and "forgot" the office of "memory." In the chapter "The Lord is of One Substance but Three Persons" (Tianzhu ti yi wei san 天主体一位三) of *Essentials of the Catholic Faith,* Buglio says man's faculty of reason can only know that there is one God, but cannot understand the three personae of God through reasoning. Rather, man must be enlightened by God before he can comprehend. This, without a doubt, is consistent with "studying the low to attain the high," the argumentative style of Aquinas's



cosmology. How, then, can one know even a little of the divine Trinity?

> One must know that anything that has a spiritual nature [i.e. the soul] innately has intelligence and also has love. The office of intelligence, first guides [it] and causes it to know; the office of love later follows and causes it to act. The office of intelligence illuminates objects and so must give birth to images of those objects and preserve them. These are the marvelous workings of the spiritual nature. All those that have a spiritual nature are like this. The Lord is a ultimate spiritual being; in what way does He possess intelligence? Once [it, i.e. the intellect] completely illuminates the marvel of His nature, [it] gives birth to His image. Because it is the complete image sent forth from inside God, this image therefore must have the same nature and substance as the Lord, but their persons are different. In this there is an order to giving and receiving. Take the one who gives and call it the Father; he is the first person. Take the one who receives and call him the Son; he is the second person. Moreover, because the Father understands the Son to whom he has given life, He must love Him. The Son understands the Father who has given him life; He must cherish Him. Because they love and cherish one another, this is that from which the emotion of love is sent forth. This sentiment of love, because it is sent forth from inside the Lord, therefore it must be of one substance with Him. But because it is enacted through the mutual affection of two persons, it cannot but be different in order. It is called the Holy Spirit, and is the third person. Although the Son proceeds from the Father, and the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son, [at] their birth and their procession, without a moment lost, [they] unite into one true God with no beginning. There is only first and second according to essence, there is no first and second in time. (Zhang Xiping, vol. 22, 673–675)

This excerpt is saying that in man's faculty of reason there is intelligence and love. For God, who is a perfect divine being, when he engages in self knowledge, God the Father's own image is then born and becomes "the true image of his being," that is, God the Son. God the Father loves God the Son; this love is sent forth from the Father, and the Son in turn has love that he returns. Because this love is in the being of the Father and Son, it therefore also becomes a person, and is the third person. Buglio, in particular, explains that here, being born or sent forth first or second does not refer to being first and second in time, but rather refers to being first or second according to logic (or, "essence," *yuan xian hou* 元先后). Those in the Ming and Qing who could make this distinction were few. The Spanish Franciscan, Augustin de San Pascual (Ch. Li Anding 李安定, 1637–1697), in *Capital of Eternal Blessings* (Yong fu tianqu 永福天衢) writes that because God is without beginning, birth and procession can only be "first and second in terms of essence" (first and second according to logic), and cannot be "first and second in terms of time" (Zhang Xiping, vol. 40, 393).

Buglio here doesn't emphasize the function of memory; what he says here is not "memory gives birth to words" but "the soul [the spiritual nature] gives birth to words." This adopts the results of the Thomist understanding of *imago Dei*. Thomist theology emphasizes rationality and is highly abstract. When translating such texts by Aquinas, Buglio himself is very clear on these issues, but we might doubt whether, during the Ming and Qing, Chinese people with no training in patristic or scholastic philosophy understood what he was saying. On this score, it seems that Buglio's work was not as relatable nor as vivid as that of Aleni.

Another work of Buglio, *Brief Omens of Orthodox Catholicism* (Tianzhu zheng jiao yue zheng 天主正教约征) written around 1669, was presented to the Kangxi Emperor. Buglio says that people possess two virtues, intelligence and love.



Of the world's religions, only Catholicism is able to foster the virtue of intelligence, to cause it to know God and the origins of all things, and the fate of man. It is also only Catholicism that is able to foster the virtue of love and cultivate practical, virtuous people whose words match their deeds. In the midst of the Rites Controversy, Buglio, here, is speaking for the Church, and maintains an exhortatory tone. As he begins to write, he starts out with the teleological "Theory of the renewal of God's image in man:"

> That by which men are differentiated from animals is their possession of a soul. In it are intelligence and love, two virtues; one can maximize its innate goal, and one will enjoy eternal blessings. The office of intelligence infers the origins of things and the nature and status of all things, [and in doing so] attains knowledge of the original soul's ultimate goal. The office of love follows the ultimate goal to which the office of intelligence points and cherishes it accordingly. This is the innate conscience bestowed at creation; it need not be taught; one follows one's original nature and attains it. It is only because one's nature is mixed with endowed substance [i.e. the flesh] and attacked by both external things and seductions that its innate goodness is damaged. The office of intelligence is blind to what it ought to know; the office of love lacks the heart for what it ought to do—how can the soul thus attain its ultimate goal and be at peace? This is the origin of the Faith. Although the Faith indeed has many branches, there is only one true Faith, a single Lord who created human nature, who can cure diseases of human nature, who can put an end to its blindness and add light to what it should know, who can supplement its weaknesses and add strength to what it should do. (Zhang Xiping, vol. 33, 601)

This is clearly the Thomist version of the theory of the renewal of God's image in man: when the first people were created, intelligence and love were both untainted. After the fall, intelligence and love were both damaged. Human nature

fell ill, trapped in the crooked ways initiated by original sin. Therefore, man needs God to treat the illness, causing intelligence and love to fall back into the correct place and man's nature to be cured.

Because this was given to Emperor Kangxi to read, Buglio loads a neo-Confucian framework with Catholic content, specifically, the following: "what heaven endows is called 'human nature,' to follow that nature is called 'the Way,' and the cultivation of the Way is called 'instruction.'"[1] According to Buglio's neo-Confucian framework, the Lord bestowed man with "innate conscience" (*liangzhi liangneng* 良知良能, i.e. intelligence and love); this he equated with "'human nature' endowed by heaven." If it were not for the Fall, man originally could have acted "according to his nature" (*shuaixing* 率性) and nothing would have been contrary to "the Way." But because of the Fall, man deviated from the "right Way" (*zhengdao* 正道) and therefore needed to "cultivate the Way" (*xiu dao* 修道), or "instruction" (*jiao* 教). In explaining the reason man deviated from the right Way, it was not convenient for Buglio to directly refer to the story of Adam, and so he only used neo-Confucian terms to inexplicitly say, "It is only because one's nature is mixed with endowed substance [i.e. the flesh] and attacked by both external things and seductions that its innate goodness is damaged." Man's "innate conscience" (intelligence and love) was damaged, and only then did he need God to save him. And whether it was on the question of "intelligence" or "love," Catholicism outperforms other religions, so one ought to recognize and convert to the Catholic faith. We can see that Buglio speaks in response to his moment: his language is highly adapted to his circumstances. His words, "interference in one's nature by the endowed substance," where "endowed substance" is "*qibing*" 气禀, are similar to those of Aleni, where "*qi*," or the body's material substance, is used

[1] [Translator's note] Translation adapted from James Legge, trans., "Doctrine of the Mean," in *The Four Books* (Taiwan: Wenyuan shuju, 1962), 2.



to explain damage to man's original goodness. However, he seems to not consider whether or not this strategy changes the original meaning of Thomism and simultaneously misleads Chinese readers (using the neo-Confucian concept, "the nature of one's physical substance," to explain Catholicism's doctrine on the origins of evil). There were intersections in the lives of Buglio and Schall von Bell; perhaps their thought also interacted intimately.

The Dominican Raimundo del Valle (Ch. Lai Mengdu 赖蒙笃, 1613–1683) published *True Meaning of the Body and Spirit* (*Xing shen shi yi* 形神实义) in 1673, expounding on the human body and soul from a Thomist stance. Himself a Dominican, del Valle consciously defended the thought of the great master of the same brotherhood, Aquinas. In the "Notes on Usage" for this book, he expresses opposition to the ever-present method of dividing the soul into three offices (in China, first proposed by the Jesuits). He writes, "Other compilations take memory, intelligence, and love, separating [them] into three powers. Here we connect memory and intelligence; it is unnecessary to mention them separately. This is because memory is fundamentally a function of the intelligence" (Zhong Mingdan, vol. 3, page 3 of the original pre-modern edition). In the section "Discussion on memory as an endowed ability of the intelligence" (Lun mingwu shou neng you jihan 论明悟受能有记含) of the fourth chapter, he reiterates this opinion (see *Ibid., juan* 4, pages 8–9 of the original pre-modern edition). Differing from the Jesuit's adoption of the formulation of memory, intelligence, and love as the three offices of the soul beginning with Loyola's *Spiritual Exercises*, del Valle, as a conscious Thomist, rejects the place of "memory." Just as Li Jiugong writes in a preface to *True Meaning of the Body and Spirit*, del Valle's profound theory of the soul originated in Aquinas's *Summa Theologiae*. We have not been able to find works by del Valle that discuss the Trinity or God's image. If they exist, then they would certainly be in the Thomist vein of "mind, understanding, and love."

Even though the Jesuits also held Thomism as their official theology, we

should recognize that the Jesuits and the Dominicans differed in their understanding and explication of Thomist thought. The two sides engaged in a long-term controversy on this topic (cf. Cessario, pp. 72–78). Regarding theories of *imago Dei* and the soul, because of the personal interest of the Jesuits' founder, Loyola, in Augustine's Trinitarian doctrine and its tradition (i.e. Lombard), the Jesuits somewhat deviated from and modified so-called "authentic" Thomism, thus causing a subtle difference in the theologies of the two orders.

In comparison with Catholics, Protestants held no interest in Augustine's theory of the image of God. They placed focus on the Bible and God's authority, and therefore did not set much store by the far too human-centric theory of the tripartite soul. However, this did not mean they were unfamiliar with Augustine's theory of the image of God. For example, Peng Bide's (彭彼得) *Exposition of Christian Doctrine* (Jidujiao jiaoyi quanshi 基督教义诠释), republished in 1936, introduces Augustine's analogy for the soul (See Ren Tingli, vol. 16, 627). Moreover, Yang Yuanlin's 杨苑林 translation and explication of H. Maldyn Hughes' *Christian Foundations* (Chinese title: *Xinyang de jichu* 信仰的基础) specifically uses a chapter of "analogies" (*leiqu* 类取) to introduce Trinitarian analogies in the history of Christianity, with focus on Augustine's formulation of image as "memory, understanding, and will." He believed that

> "this kind of metaphor for mankind's consciousness easily leads people to the point of holding Sabellian views. We cannot find three persons in one consciousness; we can only find the three aspects of the mentality behind one person's actions. However, he is certainly not as precise or clear as what is given us by the Bible." (Ren Yanli, vol 17., 334–335)[1]

[1] [Translator's note] The author has quoted Yang Yuanlin's Chinese translation of H. Maldwyn Hughes's English original. In an effort to preserve elements of how the Chinese translation reads, the English here is based on Yang Yuanlin's Chinese translation. H. Maldwyn Hughes's original reads: "The objection to this kind



This, we can say, represents 19th and 20th-century Protestantism's fundamental attitude towards the Augustinian theory of *imago Dei.* It is very different from Catholicism's enthusiastic transmission of the philosophy of the church fathers and medieval philosophers.

In summary, in Christian views on *imago Dei* transmitted to China in the Ming and Qing dynasties, the Augustinian tradition was the mainstream perspective, but Thomist branches also existed therein. As such, differing branches of explication appeared. In the Chinese language context, the two versions of the theory of the renewal of God's image in man both emphasize the cultivation of the soul, carrying overtones of both religious admonition and the real-life application of faith, and reflect a degree of flexibility in the use of some neo-Confucian terms.

Chinese Bibliography

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by Duan Dezhi 段德智 as *Shen xue da quan* 神学大全. Beijing: Shangwu yinshu guan, 2013.

Saint Augustine of Hippo. *De Trinitate*. Translated by Zhou Weichi 周伟驰 as *Lun san wei yi ti* 论三位一体. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2015.

Huang Xingtao 黄兴涛, ed. *Ming Qing zhi ji xi xue wen ben* 明清之际西学文本 [*Texts of Western learning in Ming and Qing China*]. Beijing: Zhonghua shuju

of analogy, which depends on an analysis of human consciousness, is that it leads to a Sabellian view of the Trinity. We cannot find three persons in consciousness, but only three modes of the one person's activity. We have to accept the fact that the doctrine of the Trinity cannot be completely rationalized. Neither argument nor analogy can make it perfectly comprehensible to the reason. The doctrine is given by revelation…." H. Maldwyn Hughes, *Christian Foundations: An Introduction to Christian Doctrine* (London: The Epworth Press, 1927), 213.

chubanshe, 2013.

Mei Qianli 梅谦立. *Tianzhu shi yi jinzhu* 〈天主实义〉今注 [*Modern translation of True Meaning of the Lord of Heaven*]. Beijing: Shangwu yinshuguan, 2014.

Mei Qianli 梅谦立 et al. "Linghun lun zai Zhongguo de di yi ge wenben ji qi laiyuan: dui Bi Fangji ji Xu Guangqi *Ling yan li shao* zhi kaocha" 灵魂论在中国的第一个文本及其来源：对毕方济及徐光启〈灵言蠡勺〉之考察 (The first text in China on the theory of the soul and its origins: an investigation of Francois Sambiasi and Xu Guangqi's *A Ladle of Words on the Soul*), in *Zhaoqing xuyuan xuebao* 肇庆学院学报（广东肇庆），Vol. 37，no.1, 2016. 1-12.

Ren Yanli 任延黎 et al., eds. Dong chuan fu yin 东传福音 [The Gospels and their eastward transmission]. Anhui, Huangshan: Huangshan shushe, 2005.

Wu Xiangxiang 吴相湘 ed. Tianzhu jiao dong chuan wenxian 天主教东传文献 [Documents from the eastward transmission of Catholicism]. Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1964.

Zhang Xiping 张西平 et al., eds. Fandigang Tushuguan cang Ming Qing Zhong Xi wenhua jiaoliu shi wenxian congkan di yi ji 梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊第一辑 [Collectanea of documents on the history of culture exchange between China and the West during the Ming and Qing held in the Vatican City Library]. Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2014.

Zhong Mingdan 钟鸣旦 et al., eds. Faguo Guojia Tushuguan Ming Qing Tianzhu jiao wenxian 法国国家图书馆明清天主教文献 [Documents on Catholicism in the Ming and Qing in the Bibliothèque Nationale de France], Taipei: Taibei lishi xueshe 台北历史学社, 2009.



Zhou Yan 周岩 ed. Ming mo Qing chu Tianzhu jiao shi wenxian xinbian 明末清初天主教史文献新编 [New compilation of documents on the history of Catholicism in the late Ming and early Qing]. Beijing: Guojia tushuguan chubanshe, 2013.

Latin and English Bibliography

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae,* vol. 13, Latin text, English translation, introduction, notes, appendices & glossary by E. Hill, Blackfriars, London, 1964.

Augustine. *De Trinitate*. Accessed July 12, 2017. http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm.

Cessario, R. *A Short History of Thomism*. Washington, D. C.: Catholic University Press, 2005.

Feingold, L. *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. 2nd ed. Sapientia Press of Ave Maria University, Naples, Florida, 2010 .

Lonergan, B. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Translator's Bibliography

Elman, Benjamin. "The Failures of Contemporary Chinese Intellectual History," in *Eighteenth-Century Studies* 43.3 (Spring 2010): 371–391.

Hughes, H. Maldwyn. *Christian Foundations: An Introduction to Christian Doctrine.* London: The Epworth Press, 1927.

Lancashire, Douglas and Peter Hu Kuo-chen, S.J., translators. *The True Meaning of*

the Lord of Heaven. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 1985.

Lau, D. C., trans. *Mencius.* Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

Legge, James, trans. "Doctrine of the Mean," in *The Four Books.* Taiwan: Wenyuan shuju, 1962.

Li Jiubiao. *Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of oral admonitions: A Late Ming Christian Journal*. Translated, with introduction and notes by Erik Zürcher. 2 volumes. Monumenta Serica Monograph Series, 56. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana, 2007.

Malek, Roman. *The Chinese Face of Jesus Christ: Annotated Bibliography.* Volume 4a. Monumenta Serica Monograph Series. New York: Routledge, 2015.

Tang, Kaijian. *Setting Off from Macau.* Leiden: Brill, 2015.



The Application of Ecclesiology in Matthew: from the perspective of paradigm shift in Matthew 16: 13-20 and 18: 15-18

Jiang Tian (Trinity Evangelical Divinity School)

Abstract: In the four Gospels, only Matthew mentions churches. He connects it with Peter, authorities, and church discipline. It is also only Matthew that records the single speech about the church in Jesus' lifetime, which started a paradigm shift from the ἐκκλησία in the OT to the church in the NT. Meanwhile, the church became the formal embassy of God's kingdom after the Messiah ascended to heaven. The church community rule represents the authority of the church. Understanding the church's character in Matthew will help us catch a glimpse of the church's origin in the first century. Matthew emphasizes the authority of the church rather than the pastoral or any other functions of the church — this emphasis on authority also connects with the whole motif of Matthew. According to the paradigm-shifting role of Peter and the community discourse in Matthew, the "binding and loosing" authority of the church is church discipline. The center of church discipline is about forgiveness and reconciliation, and the discipline is not only applicable for individuals but also the church as the whole — the entire leadership.

Keywords: Matthew, church, God's kingdom

We have to introduce the concept of the paradigm shift. Ferdinand Deist defines a paradigm as "the complex of convictions, values, and world view shared by a scientific community which provides its philosophical framework for valid

academic inquiry."[1] Thomas Kuhn's definition shows, "A paradigm shift is a fundamental change in the basic concepts and experimental practices of a scientific discipline."[2] Thomas Kuhn identified this concept first, but his concept has also been used in "non-scientific contexts to describe a profound change in a fundamental model or perception of events, such as a radical change in personal beliefs, a rethinking of complex systems or organizations, or a replacement of a former way of thinking or organizing with a radically different way of thinking or organizing.[3] This concept is also suitable for critical historical events in the Bible, such as the confession of Peter and the new community of God's people.

Peter as an Ecclesiological Paradigm Shift

Peter was an essential figure in the confession in Matthew 16. After Peter answered: "you are the Messiah, the Son of the living God," (Matt 16:16 NIV) Jesus responded to him: "I tell that you are Peter (πέτρος) and on this rock (πέτρα) I will build my church (έκκλησία)." Many believed this rock was Peter, which means he was the first rock of the church. Peter is even considered the first Bishop according to the apostolic succession in Catholic and Orthodox traditions. However, we should reconsider the relationship among Peter, the rock and the church.

Actually, "the Peter of Matt. 16:16-17 has had a long and illustrious career in the history of biblical interpretation. He confronted the Ebionites and the

---

[1] Von Ferdinand E. Deist. *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag: The prophets: are we heading for a paradigm switch?* (Walter de Gruyter, 2012) , 185.

[2] Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. (University of Chicago Press,1962), 54.

[3] Wikipedia, "paradigm shift", 6 May 2020, https://en.wikipedia.org/wiki/Paradigm_shift.



Docetists, tutored 'spiritual' readers of scriptures, rebuked the Arians, attended the councils of Nicea and Chalcedon, censured Pelagius, bolstered the papacy, critiqued the papacy, spoke from the pulpit, and sat in the pew."[1] However, this study will describe Peter, the spokesman of the disciples, as only the symbolization of an ecclesiological paradigm shift from the OT to the NT.

First of all, we need to understand the background of this conversation. Jewish people were no longer worshiping physical idols in the first century. They had learned their lessons from their fathers throughout the OT. They refused to bow down to any physical idols, such as Baal, Asherah, golden cows, or any other Roman deities. That is why the Romans and Jews had to crucify Jesus一they believed Jesus claiming to be the Son of God was blasphemy, another version of idolatry. Actually, Jesus never accused them of idolatry because they no longer worshiped physical idols. However, Caesarea Philippi was an exception. In 14, "Philip II named it Caesarea in honor of Roman Emperor Augustus and made improvements to the city."[2] Then he put his name (Philippi) after the Emperor's to commemorate the founding of the city. Caesarea Philippi was very close to Mount Hermon, where we believe the transfiguration took place. Nevertheless, most importantly, Caesarea Philippi was a city full of physical idols and Gentile deities.

Jesus stood in front of all these idols and asked his disciples, "Who do people say the Son of Man is?" This is a paradigm shift question. They said: "Some say John the Baptizer, some, Elijah, and others, Jeremiah, or one of the prophets." Obviously, these disciples were still operating under the old paradigm. The shift happened with Jesus' second question, "But who do you say that I am?" This is an

---

[1] Tucker S. Ferda, The Seventy Faces of Peter's Confession: Matt. 16:16-17 in the History of Interpretation, *Biblical Interpretation,* 20 (2012), 456.

[2] Wilson, John Francis, *Caesarea Philippi :Banias, the Lost City of Pan,* (I.B.Tauris, 2004), 20-22.

important turning point in the history of redemption because the new paradigm was about to come. Simon Peter answered, "You are the Christ, the Son of the living God." We have already mentioned above that Jewish people no longer worshipped physical idols, and the second of the Ten Commandants also made clear that God's people shall not make idols. The *Shema* was confessed by Jewish people for generations, that Yahweh is one (Deut 6:4). They would never accept that God could be in the physical form of a human being, which was the reason they denied the possibility of the incarnation. The Jewish public was still holding on to the old paradigm in the OT context. However, when God himself became a physical reality, Peter among the disciples recognized this paradigm shift from the law in the OT to the renewed power of God in the NT. Of course, Peter was the representative of the twelve, and Matthew also highlights Peter's misunderstanding of the Son of God title later in 16:22. Peter was not necessarily better than them. However, Matthew here indicates the vital paradigm shift event that Peter was going through as a representative.

Another similar event happened in Acts 10, where Peter again came across a new paradigm shift. God forced Peter to kill and eat the unclean things three times, but Peter kept refusing according to the law in the OT, which was also the revelation of God himself. Peter did not do anything wrong, and he obeyed the word of God. But God said: "What God has cleansed, you must not call unclean." God was showing Peter that a new paradigm was about to come by his power. Peter was right to recognize the unclean, but he failed to see that only God can cleanse the unclean and the renewing power from God to make the unclean clean. It is a crucial ecclesiological paradigm shift that Gentiles (such as Cornelius) can be accepted into the church covenant community.

Secondly, Jesus gave a new name to him, Peter (πέτρος), and pronounced that on this rock (πέτρα) he will build his church. Some scholars believe that "by Jesus' day the Greek terms πέτρος and πέτρα were interchangeable and that the original



Aramaic form of Peter's name that Jesus used means simply rock."[1] Whether or not there is a difference between πέτρος (isolated stone) and πέτρα (living stone), Jesus never called him Peter after giving this new name, except when Peter denied the Lord three times (Luke 22:34). What is the point of giving him a new name and never using it, except once in a dishonorable situation? Jesus called him Peter both in the context of his confessing and denying of the Lord across all the Gospels.

Actually, Peter was more like a typical disciple－a representative of all disciples－rather than the foundation rock of the church. What is more, we will find that Jesus calls Peter "a stumbling block to me (16:23)". In this way Matthew highlights "Peter's role as a negative example: the rock of the church and recipient of divine revelation is rebuked by Jesus as Satan when he ceases to listen to the voice of God."[2] The paradox here is that the same πέτρα on which the ἐκκλησία is to be built can also prove to be a σκάνδαλον. "This wordplay[rock and stumbling stone] provides a uniquely Matthean focus on the complexity of the role of Peter."[3] It is fair to say that the same beatitude and rebuke of Jesus is open to anyone. Peter, only by the divine election of God, is the first example of all Jesus' disciples in a chronological way.

Therefore, "on this rock" does not refer to one disciple specifically, but the salvation-historical event that Jesus will start his new church on a new basis. People do not put new wine into old wineskins, but put new wine into fresh wine skins (Matt 9:17). Jesus created new groups of God's people instead of relying on the OT tradition. All disciples of Jesus, including Gentiles, are considered living stones of the church (1 Pet 2:5). Peter was not the first rock of the church, but the

---

[1] Keener, Craig. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 271.

[2] Yong-Eui Yang, *Picture of Peter in Matthew's Gospel-The Rock and Stumbling Stone*,（신약연구,2010）, 19.

[3] France, R. T. *Matthew: Evangelist and Teacher.* Eugene, (Oreg.: Wipf & Stock, 2004), 245.

first witness of the paradigm shift of the church in salvation history. Thus Kingsbury argues that Matthew both sets Peter in a unique position,[1] which he describes as a "salvation-historical primacy," and at the same time regards him as "the typical disciple, who both in his failures and in his role of leadership offers a model for other disciples."[2]

Thirdly, Jesus is the chief cornerstone of the church (Eph 2:20). In Matthew 16:18-19, the ἐκκλησία is not that of Peter, but that of Jesus, built by him.[3] We have seen the rock images in the OT that point to Christ most of the time. Moses strikes the rock, and water comes out to save the assembly of Israel. The cracked rock is a typology of Jesus' body splitting in the cross (1 Cor 10:4). That is why God punished Moses when he struck the rock with his rod twice because Jesus' passion is once for all. There is no need to strike the rock twice, thus speaking to the rock is just enough (Num 20:8). The rock imagery in Daniel 2 also indicates that only the Son of Man is the rock. This stone is "not cut out by any human hand," and it has a dominating and disastrous effect upon other kingdoms.[4] The Son of Man is Jesus Christ, and he will bring justice to all the earth.

What is more, those who try to attribute the unique identity—the foundation rock of the church—to Peter's confession, they have to admit the fact that this confession comes from the revelation of the heavenly Father (16:17). It is not the work of Peter in flesh and blood, but the work of the Father, and Peter, as the spokesman of disciples, has the right response to God's revelation. Jesus declares with no little fervor that only by divine revelation is knowledge of his divine

---

[1] Kingsbury, JBL 98(1979) 67-83, esp.pp.80-83. Cf., more briefly, E. Schweizer, in Stanton, *Interpretation*, 135-137.

[2] France, R. T. *Matthew: Evangelist and Teacher.* Eugene, (Oreg.: Wipf & Stock, 2004), 246.

[3] Ibid., 250.

[4] Patrick Schreiner. Peter, the Rock: Matthew 16 in Light of Daniel 2. *Criswell Theological Review* (2016): 101.



sonship possible.[1]

Finally, there is also a contrast—wrong paradigm to the right paradigm—with the rejection of Jewish people and the confession of Peter. The paradigm shift was also manifested in the old covenant community (the Jewish public) to the new covenant community (the church made of disciples). The term ἐκκλησία was the translation of קָהָל in the LXX, which refers to the gathering of Israelites at Mount Sinai when they enter the covenant (Deut 4:10; 9:10; 18:16). The word was also often combined with יהוה, which became the covenant terminology for the congregation/assembly of Yahweh (Deut 23:2, 4, 9). The first paradigm shift of ἐκκλησία happened when God set his love upon and choose Israelites from among all peoples (Deut 7:7). The ἐκκλησία was made of God's chosen people based on bloodlines. The second shift happened here in Matthew 16:18 that Jesus built the ἐκκλησία community based on faith in Christ, not the way in their daily secular physical assemblies. Because of this paradigm shift, the ἐκκλησία was not made of Jews outwardly in the flesh, but inwardly in the spirit (Rom 2:28-29).

To sum up, Peter is the prototype of the pneumatic human being who "comprehended the building of the church in himself, effected by the Word, and thus gained strength."[2] As the spokesman of disciples, Peter is the symbolization of the ecclesiological paradigm shift from the OT to the NT. This shift first appeared in the historical salvation event in Matthew 16:15-16, and the way of being witnessed were through Peter's confession. This event was a turning point of the kingdom of heaven because from that moment, the incarnation of God's son was recognized and new groups of God's people, including Gentiles, the ἐκκλησία came into being in reality.

[1] Kingsbury, Jack D. *Matthew as Story.* (Philadelphia: Fortress, 1988), 113.

[2] Luz, Ulrich. *Studies in Matthew*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 169.

The Authority of the Church

The keys of the kingdom of heaven and the "binding and loosing" vision demonstrate the authority of the church. The authority belongs not only to Peter but to all who share his proclamation of Jesus' identity.[1] The key of the kingdom of heaven is not entrusted to Peter alone, but to the whole church community. The key itself is the message of the gospel, and the master of the key is Christ. God will lay the key of David's house on His shoulder. He will open, and no one will shut. He will shut, and no one will open (Isa 22:22; Rev 3:7). The owner of the keys is definitely Jesus Christ himself, and he entrusts the keys to his church. The authority of the church also comes from Jesus' empowerment. Therefore, the key is the synonym of authority. We should also be aware that the abyss also has a key that belongs to Christ (Rev 1:18; 9:1; 20:1). This indicates the fact that all authority has been given to Jesus in heaven and on earth (Matt 28:18).

We must focus on the core authority of the church, which is the "binding and loosing" image. This image is the core of Matthew's Gospel, including salvation and judgment. Scholars have different explanations of what "binding and loosing" means, such as applications of the Law according to different situations in Josephus, exorcism, forgiveness of sins, or identification of sins.[2] "It seems unlikely that the first evangelist would have favored the notion that the church can forgive sins; he seems to guard against this interpretation by the following addendum (18:15-35)."[3]

---

[1] Keener, Craig. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 272.

[2] Dennis C. Duling,"Binding and Loosing: Matthew 16:19; Matthew 18:18;John 20:23,"*Foundations and Facets Forum* 3,4(1987):3-31.

[3] Powell, Mark Allan, "Binding and Loosing: A Paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew," *Currents in Theology and Mission*(2003):439.



For Matthew, the "binding and loosing" may refer to God's authority of judgment transferring to the church's authority of discipline. In the OT, "binding" is associated with God's judgment on His people, and "loosing" is free from God's sovereignty(Isa 28:22, Eze 4:8, Zec 11:14). In Psalm 2, this messianic psalm also mentions the judgment on the Gentiles by using the "binding" vision (Psa 2:3, 9). The Judge of all the earth will bring justice to Jews and Gentiles, which means God's authority of "binding and loosing" applies to believers and non-believers. The key of the Kingdom of Heaven is a paradigm shift of judicial authority that has transferred from God to the church. In the OT, God brings justice by himself, but now the authority of judgment is entrusted to the church as a whole. The shift of judgment authority also happened after Jesus finished his mission一the authority of judgment from the Father was entrusted to the Son (John 5:22).

The "binding and loosing" is a judgment image that points to the authority of the church, including teaching and discipline. First, this authority is not secular government power but is only in the spiritual realm. Matthew is echoing the authority image of the key of heaven in Isaiah 22 when the key of David's house will be laid on the priest Eliakim. This is also a typology toward Christ because the description is the same as in Revelation: "He will open, and no one will shut. He will shut, and no one will open." (Isa 22:22; cf. Rev 3:7) We should notice that Eliakim is a priest, and the "binding and loosing" vision also connected with the priesthood, such as teaching and judging. "If the church is a temple, its leadership is naturally described in terms related to priestly responsibilities."[1] Therefore, the scope of the church's authority cannot extend to the secular power but is limited to the spiritual/priestly range. "Give to Caesar the things that are Caesar's and to the things that are God's." (Matt 22:21) This does not mean that God does not have

[1] Michael Patrick Barber, Jesus as the Davidic Temple Builder and Peter's Priestly Role in Matthew 16:16-19, *Journal of Biblical Literature*,132,no.4(2013):935.

authority over secular power—on the contrary, Jesus says to Pilate, "You would have no power at all against me unless it were given to you from above." (John 19:11) God did not entrust this part of the authority to his church but only the authority in the spiritual field.

Second, the keys are the compelling imagery of the church authority, which also in later texts relates to God's judgment on priests/shepherds (Isa 22:25; Rev 3:9). Especially, "there is a tradition, attested in both the Pseudepigrapha and the rabbinic literature, that when the Babylonians destroyed the temple, the keys of the sanctuary were somehow returned to the LORD because the priest had been unworthy stewards of them."[1] Therefore, the "binding and loosing" imagery is not only applied to believers and non-believers, but also to the church itself. The church is not the final Judge, but the spokesman of the Judge. As the "owner of the key," Peter manifests this further in his letter when the church is not faithful to God: "for the time has come for judgment to begin with the household of God" (1 Pet 4:17).

Finally, the essence of church authority is church discipline. Some have understood "binding and loosing" to mean giving the church the authority to forgive and retain sin (because of the influence by John 20:23).[2] However, the authority to forgive sin belongs to God alone, and church discipline is an application of this authority. After all, Christ is our Mediator, not the church. Discipline is the practice of forgiveness and judgment. What is more, the Gospel of Matthew implies that the church as a whole has the authority to make its own standard of discipline within the biblical teaching.[3] The authority is not given to individuals but to the whole leadership of the church—this is also the principle of

---

[1] Ibid.,946.

[2] Ibid.,950.

[3] Mark Allan Powell, Binding and Loosing: A paradigm for Ethical Discernment from the Gospel of Matthew, *Currents in Theology and Mission*, 30:6(2003):445.



Matthew 18:15-20. I will talk about the pastoral function of discipline later, which is based on forgiveness and reconciliation. At the same time, we must be aware of the fact that church discipline can only be applied to church members, including true believers and the unregenerate. In other words, church discipline is valid only within the new covenant community, which has been revealed in the community rules in Matthew 18.

In conclusion, the keys of the kingdom of heaven represent the church authority from Jesus. The "binding and loosing" image manifests the salvation and judgment of God that points to the core authority of the church－church discipline. The spirit of church discipline is about forgiveness and reconciliation, and the discipline is not only applicable for individuals but also the church as the whole－the entire leadership. The authority of the church is only valid for the spiritual field because the civil authority, such as the authority to bear the sword, is not empowered to the church. (Rom 13:4-5)

The Church Community Rules in Matthew 18

The difference between Jewish and the new church community rules in Matthew marks the paradigm shift, which shows up from the conflicts between Jesus and Jewish public. The essence of community rules/laws is to seek forgiveness from God, but the shift is the way(not by our works but Jesus' works) to obtain forgiveness. In the OT, people have to obey the law to be accepted into the community, which means they need to fulfill the law by works. In the NT, people in the new church community can be forgiven by faith in a spiritual way. We will compare and see the most significant difference between the new church community and the Qumran community, which is a representative of a godly sect

of Judaism. This passage in Matthew 18 centers on corporate responsibility and is similar to Qumran's *Manual of Discipline*, for it establishes the rules of the community for dealing with members who sin.[1] The purpose of the Matthean community rules is to discipline and forgive, and the center of the Community Discourse (18:19-20) is the promise of Jesus' presence.[2]

The aim of the Qumran sect was to achieve a life of perfect purity in conformity with its own understanding of the requirements of the Torah.[3] Therefore, they had strict rules to follow with mutual supervision. Some rules were even stricter than those from the authorities in Jerusalem, such as their 1000 —cubits limit for as walk (about 500 meters) on the Sabbath compared to the rabbi's limit of 2000 (about 1000 meters). But the members of Qumran were not like hypocritical Pharisees—their piety was sincere. In the Hymns, they were penitent for their sins, both individually and as a group. They also trusted God's mercy for forgiveness, "He will wipe out my transgression through his righteousness."[4] They believed in God's love, grace, and covenant, as well as the resurrection in the glorious future. "He may be one with children of Thy truth—that bodies gnawed by worms may be raised from the dust—to stand before Thee with the everlasting host…to be renewed together with all the living."[5]

We have to admit that Qumran had strict disciplines because of the fear of Yahweh, not merely a formal religion. Barrett comments: "It is impossible to read not only the Hymns but also many other parts of the Qumran literature without

[1] Osborne, Grant R. *Matthew*. ZEC.(Grand Rapids: Zondervan, 2010), 684.

[2] Luz, Ulrich. *Studies in Matthew*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 378.

[3] Barrett, C. K. *The New Testament Background: Writings from Ancient Greece and the Roman Empire That Illuminate Christian Origins*. Rev. Ed. (San Francisco: Harper Collins, 1995), 229.

[4] Ibid., 228.

[5] Ibid., 239.



being aware of warm and genuine piety."[1] The most significant difference between the community of Qumran and Christian was their motivation to keep the law. Qumran had the same motivation as Christians, and they both tried to interpret the OT with the right exegesis and application. From this perspective, Qumran really lived out the purpose of the OT一their practice of faith was even better than the Pharisee Saul, who believed he was found blameless concerning the righteousness of the law.

Qumran knew their weakness, and that is the reason they made much more strict community rules to make up for their sins. However, they still had to face the most significant problem: Confessing became the evidence that they could not keep the law, "for whoever keeps the whole law and yet stumbles at just one point is guilty of breaking all of it." (Jam 2:10) There is no atonement without Christ even for the smallest sin because "the wages of sin is death." (Rom 6:23) According to God's judgment standard, only death is the appropriate consequence for sin. Obviously, people cannot pay for their sins by death every time, and that is why we can see different kinds of punishment in the Community Rule. We can see that all the entire punishment system, including the whole ritual economy in the OT, is a symbolical typology of Jesus' passion and salvation. For Qumran, they have strict community rules without Christ, but for Matthew, the center of community rules is the presence of Jesus.

Therefore, the community rules in Matthew focus only on discipline, which is forgiveness and reconciliation in terms of the moral dimension. Compared with Qumran or the Jewish law, Matthew basically wipes out everything about the Jewish law, including ritual and civil law (but not moral), that is the reason why there are no community rules for Christians in Matthew. Speaking of the ritual and civil law in the OT, it is becoming old and grows aged is near to vanishing away.

[1] Ibid., 228.

(Heb 8:13) It does not mean that the law in the OT is passing away (Matt 5:18), but integrating into the NT. We can have a better understanding of a color mixing metaphor. If we mix red (civil law) and green (ritual law), it turns yellow (under grace not under law in the NT). Red and Green both still exist (not pass away!) in the Yellow, even though it seems that both colors disappear after the mixing. The "mixing" progress in the NT can be regarded as the fulfillment of the law by Jesus. Therefore, because of Jesus' works, everyone in Christ can be under grace, not under law. (Rom 6:14) The laws in the OT are all "mixing" into the grace of God in the NT.

This is a significant paradigm shift because Jesus has fulfilled the law, and the church community should keep the law based on the works of Jesus, who has abolished in his flesh the hostility一the law of commandments contained in ordinances (Eph 2:15; Heb 7:18). In other words, we are not under the law, but we keep the law in a spiritual way. As disciples of Jesus, we are following the example of Jesus' reconciliation and are motivated by God's grace. The theme of discipleship is a significant component of Matthew's ecclesiology, and this true Israel is the sacred work and privilege of every disciple.[1] Now let us move to the content of the church community rules in Matthew 18:15-20.

First, it is interesting to find out that the same sequence appears in the Dead Sea Scrolls: private reproof, then before witnesses, and finally before the gathered assembly.[2] However, as we discussed above, while the goal of Qumran community rules is to punish, "the goal of Matthew is to reintegrate the offender rather than to exact a proper penalty."[3] In the rabbinical community, they have to use

---

[1] Jose T J. Matthew's ecclesia: an exegetical study of Matthew 16:13-20. *Vidyajyoti:Journal of Theological Reflection*, Vol 83,No 5(2019):318.

[2] Keener, Craig. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 288.

[3] Rikard Roitto. Reintegrative Shaming and a Prayer Ritual of Reintegration in Matthew 18:15-20. *Svensk Exegetisk årsbok* 79(2014):105.



punishment to meet the requirement of the law. However, since Jesus has fulfilled all the righteousness of the law, the goal of church community rules is to gain back your brother (18:15). The threefold discipline aims to help church members to repent sincerely. First, offenders are to talk in private and then with 2 or 3 people he or she respects, and finally, the whole church will help him or her. Moreover, the way to achieve this goal is not by following these steps mechanically, but through prayers (18:19). As people in Christ, we entrust the final decision-making authority to Jesus, as he promises his presence among us (18:20).

Second, we need to address sin in any circumstance and keep its influence in a minimum range. The purpose of these steps is not to punish church members but to help them reconcile with God. Many argue that the last stage is ex-communication, which means these people should be views as a "Gentile or tax collector" and should be cut off from fellowship. However, the author of Matthew portrays tax collectors as people who, though initially resistant to God's will, are valued by Jesus as table companions.[1] We should remember that Jesus is called "a friend of tax collectors and sinners (Matt 11:19)," which means the whole church should spend more time with and love on these people. "In the context of chapter 18 as a whole, verse 17 refers not to a penalty but to a call for re-evangelization."[2] To treat a church member as a Gentile will help the sinner from his/her dangerous state of sinfulness,[3] and the church should practice the "binding and loosing" authority through prayers.

Finally, "the parable of the unforgiving servant, which follows immediately after the teachings on church discipline and forgiveness, should give pause to

---

[1] Sharyn Dowd. Is Matthew 18:15-17 About “Church Discipline”? *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity* (2008):146.

[2] Ibid.,149.

[3] Rikard Roitto. Reintegrative Shaming and a Prayer Ritual of Reintegration in Matthew 18:15-20. *Svensk Exegetisk årsbok* 79(2014):181.

anyone tempted to use the community's authority abusively."[1] In the Rabbinic mode, the binding and loosing paradigm needs to change according to a new situation一individuals bring the rabbis new circumstances to determine whether or not they should be bound to exist law.[2] Therefore, the church has the authority to make its own discipline within the teachings of Scripture, but nobody should abuse the authority without accountability. That is another issue about church governance, which is really hard to confirm the form of church governance in Matthew's time. But we should be aware of the principle that stewardship is the role of the church, which has to be held accountable to God as a faithful and wise servant (Matt 24:45). Moreover, the work of the Holy Spirit and the presence of Jesus will also guide the submissive church to use their disciplinary authority.

The Application of the Matthean Ecclesiology Today

The church in Matthew is a symbol of the paradigm shift of Jesus' work. God has been forming a new community through Christ instead of the chosen people, Israel. The old is not discarded but renewed by the Messiah. The ecclesiology turning point in Matthew 16 indicates that Jesus is the one who entrusts divine authority to the new church. The authority of the church is about discipline, which is made of forgiving and reconciliation. The church also has the authority to make its own steps of discipline, but the goal is the same to help people reconcile with God. Therefore, it is crucial for the church today to apply the Matthean ecclesiology with mercy and forgiveness.

[1] Bridget Illian. Church Discipline and Forgiveness in Matthew 18:15-35. *Currents in Theology and Mission* 37,6(2010): 450.

[2] Rudy Baergen. "Binding and Loosing" in Matthew 18:18 and the Mennonite Church Canada 2016 Decision on Sexuality. *The Conrad Grebel Review (*2018):18.



However, "the important point to recognize is that forgiveness goes beyond a mere mental construct, an understanding of the concepts communicated in the text, and there will always be a difference between what the individual reader or scholar constructs in his or her mind and what the social world constructs as a historical reality."[1] That is why we need the Holy Spirit to work through the church community in different circumstances. In the end, the church should hand over its authority to the Holy Spirit. The application of ecclesiology in Matthew is dynamic, which means different churches will have different standards of discipline, even though we have the same Scripture. We do not judge other people or churches that making different decisions because, for one thing, that particular scenario is unrepeatable. The motivations, feelings, emotions, and subconscious that recorded as text can only be considered as speculative, and it is difficult to reconstruct original facts as spectators. For another thing, the work of the Holy Spirit is unpredictable and non-reproducible. Churches have to trust the guidance of the Holy Spirit and hold each other accountable in front of God with a pure conscience. We cannot just follow the steps in Matthew 18 mechanically and expect the reconciliation outcome. We need to apply the principle of reconciliation by adjusting our strategies in different motivations and circumstances.

First of all, do not cover sin under any circumstances, or it will be like a little yeast that leavens the whole lump (1 Cor 5:6). Sin will not be resolved itself automatically over time—someone has to deal with it. The more sin you amass, the tighter it is to deal with it. Sin will not be solved unless one begin to face it. The church leaders and church members should not hide sin but have the responsibility to address sin. "A community capable of protecting the little ones, a community who cares for the lost sheep, is a community that cannot afford to

---

[1] Dion A. Forster. A public theological approach to the (im)possibility of forgiveness in Matthew 18:15-35: Reading the text through the lens of integral theory. *In die Skriflig / In Luce Verbi* (2017):8.

overlook one another's sins because doing so keeps the community from embodying the life of grace determined by God's forgiveness through the sacrifice of his Son."[1]

Second, private sins should be dealt with in private, and public sins should be dealt with in public. The principle of three stages of discipline in Matthew 18 is to limit the influence of sins and to help reconcile with God and men. We should deal with sins seriously with the right strategies; otherwise, adverse effects such as rumor and gossip will arise. A simple case will help us a little further. If a church member committed adultery and nobody knew about it, then the church leaders should take care of that individual's sins in private. However, if the woman was pregnant because of adultery, then it was God that decided to make it public, so the church must do the same. They should confess in front of the whole church and seek reconciliation with God and the church.

Third, the center of church authority in Matthew 16 is church discipline, and the purpose of church discipline in Matthew 18 is to seek forgiveness with unfailing love through prayers. The church community will reflect God's verdict in all such decisions, and Matthew 18:19-20 both apply prayer theology to the process.[2] The church has the authority to limit and forgive sins, but nobody－especially church leaders－should abuse this power to lord over the flock (1 Pet 5:3). Every church has its own community rules and regulations to make harmony, and the way to achieve its goals is to submit to the Scripture and the guidance of the Holy Spirit.

Above all, the nature of church authority is spiritual and not of this world. That is why we should think about "God's thoughts" instead of "Human thoughts," and as the stewards of the keys of heaven, we are all accountable before God. The

[1] Stanley Hauerwas. *Matthew*. (Brazos Press, 2006), 165.

[2] Osborne, Grant R. *Matthew*. ZEC. (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 689.



spiritual power is upside down with the worldly power, and the one who is governing is the one who serves (Luke 22:26).

The Early Rain Covenant Church Decisions in Schism

The biggest dilemma for the application of church authority is dealing with the leaders who are entrusted with the church authority. Who can discipline pastors and elders if they sin against God or church members? How does the church apply the ecclesiological principle to church leaders? As a pastor in the Early Rain Covenant Church in Chengdu, I will discuss the church split in 2017 from the point of view of church authority and discipline. I need to clarify that even though I am not a bystander of this event, it is still hard to reconstruct facts because of the non-repeatable motivations and emotions in that unique situation. We cannot guess people's motivations, and our Lord will judge his people.

First, church discipline is always complicated. Simple conflicts will not come to church discipline, which is why the first stage in Matthew 18 encourages people to seek private solutions. Sins should be solved in time before causing more damage to the church community. The conflict between two pastors—Wang Yi and Wang Hua Sheng—in Early Rain Church has not been settled for years, and that became the "yeast" of the church split. Time is irreversible. We cannot assume what has happened, and we must face the present problem. That is the reason we have stages 2 and 3 in Matthew 18. But what if the last two steps fail, especially dealing with the sins of church leaders? That brings us to the second point.

Second, I believe the most effective way to deal with church leaders who have authority in church governance is for them to stop serving—full stop. That was the suggestion I made in the last elders' meeting before the split. I think the best

way to stop the church split in that situation would be the removal of the two pastors' governance authority for one year. Our senior pastor, Wang Yi, made a motion in response to my suggestion: "According to this situation, I believe all the elders are incompetent in terms of church governance. Therefore, I suggest that all the elders and pastors should be removed from office, and we should hold another election for new leaders in the church congregational meeting." Of course, no elders would agree with it, and he was just trying to avoid being removed from duty by proposing the motion. But I guess that could be a turning point to prevent split if they had accepted my suggestion. After the church split in 2017 Easter, we had come across the severe persecution in 2018. All the elders and pastors were forcedly removed from their office by the Chinese government, and I guess this was a good lesson from God.

Finally, we should accept the fact that it does not always work to follow the instruction of Matthew 18. Sometimes we meant it for evil, but God meant it for good (Gen 50:20). We are not under the power and law of sin, but we will still be influenced by sins until the second coming of Jesus. It is OK that we cannot have forgiveness and reconciliation in the short term, and because of the same Lord, we can still have hope and faith in Christ.

BIBLIOGRAPHY

Barrett, C. K. *The New Testament Background: Writings from Ancient Greece and the Roman Empire That Illuminate Christian Origins.* Rev. Ed. San Francisco: Harper Collins, 1995.

Bridget Illian. Church Discipline and Forgiveness in Matthew 18:15-35. *Currents in Theology and Mission* 37,6(2010).

Dennis C. Duling," Binding and Loosing: Matthew 16:19; Matthew 18:18; John



20:23," *Foundations and Facets Forum* 3,4(1987).

Dion A. Forster. A public theological approach to the (im)possibility of forgiveness in Matthew 18:15-35: Reading the text through the lens of integral theory. *In die Skriflig / In Luce Verbi* (2017).

France, R. T. *Matthew: Evangelist and Teacher.* Eugene, Oreg.: Wipf & Stock, 2004.

Jose T J. Matthew's ecclesia: an exegetical study of Matthew 16:13-20. *Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection*, Vol 83, No 5(2019).

Keener, Craig. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Kingsbury, JBL 98(1979) 67-83, esp.pp.80-83. Cf., more briefly, E. Schweizer, in Stanton, *Interpretation*.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press,1962.

Luz, Ulrich. *Studies in Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Osborne, Grant R. *Matthew*. ZEC. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Patrick Schreiner. Peter, the Rock: Matthew 16 in Light if Daniel 2. *Criswell Theological Review*.

Kingsbury, Jack D. *Matthew as Story.* Philadelphia: Fortress, 1988.

Rikard Romito. Reintegrative Shaming and a Prayer Ritual of Reintegration in Matthew 18:15-20. *Svensk Exegetisk årsbok* 79(2014).

Rudy Baergen. "Binding and Loosing" in Matthew 18:18 and the Mennonite Church Canada 2016 Decision on Sexuality. *The Conrad Grebel Review* (2018).

Stanley Hauerwas*. Matthew*. Brazos Press, 2006.

Sharyn Dowd. Is Matthew 18:15-17 About "Church Discipline"? *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity* (2008).

Tucker S. Ferda, The Seventy Faces of Peter's Confession: Matt. 16:16-17 in the History of Interpretation, *Biblical Interpretation,* 20 (2012).

Wilson, John Francis, *Caesarea Philippi: Banias, the Lost City of Pan,* I. B.

Tauris,2004.

Yong-Eui Yang, *Picture of Peter in Matthew's Gospel-The Rock and Stumbling Stone*, 신약연구,2010.



Jonathan Edwards' Exegesis of Genesis 6:1-4

Donald Wang (Trinity International University)

Abstract: Jonathan Edwards is one of the great American Theologians in American church history. Jonathan Edwards understands the identity of the "sons of God" as the children of the church and this interpretation applies to his exegesis of Gen 6:3. His focus is not on רוחי in Gen. 6:3, but on "my Spirit shall not always strive with men", and this phrase shows God's patience and judgment, this understanding does shed light in the study of this passage.

Keywords: Jonathan Edwards, Genesis 6:1-4, the sons of God, the daughters of men

Introduction

Jonathan Edwards is one of the greatest theologians in American history. Stein remarks that few scholars have taken seriously the place of the Bible in Edwards's thought, while much more attention has been directed to the philosophical side of his endeavors.[1]Likewise, Dr. Douglas Sweeney remarks that "of the thousands of publications devoted to Edwards since his death, only a few, a tiny fraction, deal at length with his biblical writings."[2]However, Scripture plays a key role in the theology of Jonathan Edwards and "Edwards regarded himself

[1] Stephen J. Stein, "Quest for the Spiritual Sense: The Biblical Hermeneutics of Jonathan Edwards," *Harvard Theological Review* 70(1977):100.

[2]Douglas A. Sweeney, *Edwards the Exegete: Biblical Interpretation and Anglo-Protestant Culture on the Edge of the Enlightenment* (New York, NY: Oxford University Press, 2016), 8.

primarily as a man of the text and quite singular in his pursuit."[1]Genesis 6:1-4 is admittedly one of the most difficult passages in the Hebrew Old Testament to interpret.[2] Gen. 6:3 is perhaps the most difficult seeing as almost every word in this verse has been the subject of controversy.[3] In Gen. 6:3, the third occurrence of רוּחַ is utilized in the form of רוּחִי in the Hebrew Old Testament after Gen. 1:2 and 3:8.[4]However, the study of its usage in this passage has often been neglected.[5] This can be contrasted with the study of the meaning of "sons of God" in Gen.6:1-4, which has received significant attention in order to deepen our understanding of its meaning.[6]In light of this, it is of great importance to study the meaning and

---

[1] Doug Landrum, *Jonathan Edwards' Exegesis of Genesis: A Puritan Hermeneutic?* (Mustang, OK: Tate, 2015), 13.

[2] Willem A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6: 1-4,"*The Westminster Theological Journal* 43, no. 2(1981): 321.

[3]Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1987), 141.

[4] Richard E. Averbeck, "Breath, Wind, Spirit and The Holy Spirit in The Old Testament," in *Presence,Power, and Promise: The Role of the Spirit of God in the Old Testament*, eds.David G. Firth and Paul D. Wegner (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 34.

[5]For the study of רוּחִי, there is only one article solely devoted to the study of "my spirit."See Robin Routledge, "My Spirit in Genesis 6.1-4," *Journal of Pentecostal Theology* 20 (2011):232-251. Articles that touchon this topic includeAverbeck, 25-37; Lyle Eslinger, "A Contextual Identification of the beneha'elohim and benothha'adam in Genesis 6: 1-4," *Journal for the Study of the Old Testament* 4.13 (1979): 65-73.Even scholars who study רוּחִיgenerally only devoteone pagelength sectionsin the commentaries and some books to this term. These include Claus Westermann, *Genesis 1—11: A Continental Commentary* (Minneapolis MN: Fortress Press, 1994), 374-375; Wenham, 141-142;Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (London: SCM Press, 1972),114-115; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 267; Franz Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, vol. 1, trans. Sophia Taylor (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001), 227; Kenneth A. Mathews, *Genesis*,vol.1 (Nashville, TN: Broadman& Holman, 1996), 332-333; Brevard S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 2nd ed.(London: SCM, 1962), 50-56.

[6] For example, see Philip S. Alexander, "The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Genesis 6,"*JJS* 23 (1972): 60-71; Bernard F. Batto, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992); U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*,trans. Israel Abrahams(Jerusalem: Magnes Press, 1961); David J. Clines, "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6:1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11),"*JSOTSup*13 (1979): 33-46; Eslinger, 65-73; L.R. Wickham, "The Sons of God and the Daughters of Men: Genesis VI 2 in Early Christian Exegesis," in *Language and Meaning Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*,ed. A. S. Van der Woude (Leiden:



usage of רוּחִי in Gen. 6:1-4. This paper will first give a review of Jonathan Edwards's exegesis of Genesis 6:1-4, then critique his exegesis.

Edwards's Exegesis of Gen. 6:1-4

While Edwards does not have a single commentary on any book of the Bible, his treatment of Genesis 6:1-4 is scattered among his works. Therefore, in order to have a general idea of his exegesis of Gen. 6:1-4, one needs to look at different parts of his work to figure out a whole picture of his understanding of Gen. 6:1-4. Though Edwards does not have one long portion in his works solely devoted to the study and exegesis of Gen 6:1-4, he does deal with Gen 6:1-4 or parts of this unit in his writings or sermons.[1]

Edwards comments on Gen 6:1-2:

> But after the days of Enos and Enoch (for Enoch was translated before Enos died), I say, after these days the church of God greatly diminished. In proportion multitudes that were of the line of Seth and had been born in the church of God fell away and joined with the wicked world principally by means of intermarriages with them, as Genesis 6:1–2 ["When men began to multiply on the face of earth … the sons of God saw the daughters of men … and they took them wives of all which they chose"], Genesis 6:4 ["There were

Brill, 1974), 135-47;Marc Buhot de Launay, 'Les fils du texte: Genèse 6.1-4,' *Archives de sciences sociales des religions* 54, no. 147 (2009): 41-59;VanGemeren, 320-348.

[1] For example, Edwards mentions Gen. 6:1-2 in Jonathan Edwards [1739], *A History of the Work of Redemption* (WJE Online Vol. 9), ed. John F. Wilson, 147; Gen 6:3 in Jonathan Edwards [1730], *Sermons and Discourses*, 1730-1733 (WJE Online Vol. 17), ed. Mark Valeri, 95. Gen 6:4 in Jonathan Edwards [1722], *Notes on Scripture* (WJE Online Vol. 15), ed. Stephen J. Stein, 203. Edwards quotes Gen 6:3 in his sermon "Pressing into the Kingdom of God," in *Sermons of Jonathan Edwards*, 152. Edwards has quite a long treatment of Gen 6:3 in the sermon "The Dangers of Decline" in Jonathan Edwards [1730], *Sermons and Discourses*, 1730-1733 (WJE Online Vol. 17), ed. Mark Valeri, 95-98.

> giants in the earth in those days … when the sons of God came in unto the daughters of men, and they bore children to them, the same became mighty men which were of old, men of renown”]. By the “sons of God” are there doubtless meant the children of the church. It is a denomination often given in Scripture. They intermarried with the wicked world and so had their hearts led away from God, and there was a great and continual defection from the church. And the church of God that used to be a restraint on the wicked world diminished exceedingly, and so wickedness went on without restraint.[1]

The comment above shows that Edwards understands the “sons of God” as the children of the church, and the “daughters of men” as the wicked world. Edwards gives a more detailed explanation in the sermons and discourses that:

> Thus ‘tis said, in Genesis 6:2, “that the sons of God saw the daughters of men that they were fair; and they took them wives of all that they chose.” The sons of God were the children of the church, of the posterity of Seth. The daughters of men were those that were born out of the church and of the posterity of Cain and those that adhered to them. It was God that set up the church in the world. Those that were the first founders of the church, they were of God and were called by way of specialty, the sons of God. Seth was the seed that God appointed; Genesis 4:25, “And Adam knew his wife again; and she bare a son, and called his name Seth: For God, said she, hath appointed me another seed instead of Abel.”[2]

[1]Edwards, *A History of the Work of Redemption*, 147-148.

[2]Edwards, *Sermons and Discourses, 1730-1733*, 286.



Edwards continues his way of exegesis within the context of the church and he shows that "the sons of God" are children of the church because they are the posterity of Seth. "The daughters of men" were those that were born of the posterity of Cain and those that adhered to them. These words explicitly indicate that Edwards understands "sons of God" as descendants of Seth and "children of men" as descendants of Cain. As Seth is pious and Cain is wicked, Edwards concludes that the "sons of God" are the pious children of the church and the "daughters of men" are the wicked world.

For Gen. 6:3, Edwards has quite a lot of comments on this verse. In Gen. 6:3, one translation difficulty is the Hebrew word יָדוֹן.[1] From Edwards's quotation of this verse where this Hebrew word is translated as "strive," one can tell that he is using the King James Version.[2] Edwards remarks that:

> It may be proved that the day of man's trial, and the time of God'sstriving in the use of means to bring him to repentance, and waiting for his repentance under the use of means, will not be continued after this life. From those words, Genesis 6:3, "My Spirit shall not always strive with man, for that he also is flesh: yet his days shall be 120 years."'Tis as much as to say: "'Tis not fit that the day of trial and opportunity should last always to obstinate, perverse sinners. 'Tis fit some bounds should be set to my striving and waiting on such as abuse the day of my patience. And those merciful means and gracious calls and knocks should not be continued without limits to them that trample all means and mercies under

[1] This Hebrew word is discussed in this paper in the following part on the "translation of Gen 6:3."

[2] Gen. 6:1-4 in KJV: "1 And it came to pass, when men began to multiply on the face of the earth, and daughters were born unto them, 2 That the sons of God saw the daughters of men that they were fair; and they took them wives of all which they chose.3 And the Lord said, My spirit shall not always strive with man, for that he also is flesh: yet his days shall be an hundred and twenty years.4 There were giants in the earth in those days; and also after that, when the sons of God came in unto the daughters of men, and they bare children to them, the same became mighty men which were of old, men of renown.

> foot, and turn a deaf ear to all calls and knocks and invitations, and treat 'em with constant contempt. Therefore I will fix a certain limit. I will set his bounds to 120 years, when, if they repent not, I will put an end to all their lives, and with their lives shall be an end of my striving and waiting."
>
> This which in Genesis is called God's Spirit's striving is by the apostle Peter expressed by "the long-suffering of God," its waiting (1 Peter 3:20). But according to the doctrine we are opposing, instead of God's striving and using means to bring those wicked men to repentance, and waiting in the use of strivings and endeavors 120 years, or to the end of their lives and no longer, he has gone on still since that for above 4000 years, striving with them in the use of more powerful means to bring 'em to repentance, and waiting on them, and will continue so afterwards for so long a time that the time is often called everlasting and represented as enduring forever and ever.[1]

It is clear from his comment that Edwards does not exegete on the usage of "my spirit" (רוּחִ֤י),[2] but instead his emphasis is on God's spirit's striving. His

[1] Jonathan Edwards [1740], The "Miscellanies," (Entry Nos. 1153-1360) (WJE Online Vol. 23), ed. Douglas A. Sweeney, 402-403.

[2] In the "Blank Bible," Edwards connects "the Spirit of Christ" in 1 Peter 3:19 with "my spirit" in Gen. 6:3. Due to the limit of this paper, this writer will not handle the issue of the New Testament quotation of Gen 6:3. Edwards states that "1 Peter 3:19: By the same Spirit by which Christ himself was quickened, he strove with the men of the old world to bring them to a spiritual resurrection, or to "live according to God," as 1 Peter 4:6. This resurrection Spirit strove to bring them to condemn and judge themselves, to judge and condemn the corrupt part, that they might live to God, and escape that awful judgment of God, whereby they were slain and cast into the prison of hell. See 1 Peter 4:6. Here the Apostle, speaking of Christ's preaching to 'em by his Spirit, has reference to that expression in Genesis, "My spirit shall not always strive," etc. [Genesis 6:3], which is quoted in other words." See Jonathan Edwards [1730], The "Blank Bible" (WJE Online Vol. 24), ed. Stephen J. Stein, 1179.



interpretation of God's spirit's striving means both God's patience and redemption for waiting for sinful humans to repent and God's judgment that God set the limit of a 120-year period for giving the room for people to repent and after the 120 years, God would send the flood to destroy the earth. Edwards has a strong emphasis on God's patience for the desire of the repentance of sinful humans while preaching Gen 6:3. He appeals:

> Thus God's Spirit strove long with the old world, before he destroyed them. Genesis 6:3, "My spirit shall not always strive with man, for that he also is flesh: yet his days shall be an hundred and twenty years." For God sent Lot, a preacher of righteousness, to turn the inhabitants of Sodom from their sins, before he destroyed them. So he did not destroy hardhearted Pharaoh, till he had used many means to make him willing to comply with God's commands.[1]

Yet, this does not mean there is no limit to God's patience in that "God in his Word declares that his 'spirit shall not always strive with man' [Genesis 6:3], and that when a professing people continue cold [in religion, Christ will come and] remove [their] candlestick; and there we have instances of this nature."[2] The twofold nature of God's patience and judgment is also explicitly expressed in his sermon "Pressing into the Kingdom of God."[3]

---

[1] Jonathan Edwards [1734], "The Dreadful Silence of the Lord" in *Sermons and Discourses*, 1734-1738 (WJE Online Vol. 19), ed. M. X. Lesser, 111.

[2]Edwards, *Sermons and Discourses*, 111.

[3] Edwards preaches, "It is a great deal more likely with respect to such persons than others, that this is their last time. There will be a last time of special offer of salvation to impenitent sinners. "God's spirit shall not always strive with man" (Genesis 6:3). God sometimes continues long knocking at the doors of wicked men's hearts; but there are the last knocks, and the last call, that ever they shall have. And sometimes God's last calls are the loudest, and then if sinners don't hearken, God finally leaves them. How long has God been knocking at many of your doors that are old in sin! 'Tis a great deal more likely that these are his last knocks. You have resisted God's Spirit in times past, and have hardened your heart once and again; but God will not be thus dealt with always: there is danger, that if now, after so long a time, you won't hearken, he will utterly desert

In the sermon "The Danger of Decline" Edwards explicitly explains God's spirit's striving with sinful humans in two senses:

> *Third*. God hath declared that his "spirit shall not always strive with man"(Genesis 6:3). When God is waiting upon a people under means of grace, them that neglect and misimprove those means, his spirit may be said to be striving with them in two senses. His spirit strives with them; that is, he with longsuffering bears with; he restrains and keeps back his wrath. To speak after the manner of men, there is a strife in God's spirit to restrain his anger and to bear with their provocation. And therefore the apostle Peter expresses the striving of God's spirit with the old world by his longsuffering waiting; *1 Peter 3:20*, "when once the longsuffering of God waited in the days of Noah."
>
> And God's spirit strives another way, viz. as the influences of his spirit upon men's minds accompany the means of grace, whereby God is, as it were, striving to bring 'em to repent. There is always a degree of the influences of the Spirit of God goes along with the administration of gospel ordinances among a visible people of God. Now although God be longsuffering, yet his spirit will not always strive with men. When a people decline and grow cold [in religion], 'tis his manner to warn them and to wait on them; but if they continue yet declining and don't reform, there is great danger that he will leave a people.[1]

Thus, Edwards's preaching on Gen. 6:3 is that God's spirit's striving works in two senses. The first sense is that God restrains his wrath while patiently waiting for his people. The second sense is that God's spirit works in the minds of sinful

you, and leave you to walk in your own counsels." See ibid.,302.

[1]Ibid.,95.



people to bring repentance. Edwards links the Holy Spirit with the “my spirit” in Gen. 6:3 in terms of the function of the Spirit.[1]

For Gen. 6:4, Edwards explains how the “monstrous births” described in Genesis 6:4 typify what happens when holy and wicked things are joined, producing hypocrites and enemies of religion.[2] Edwards quotes some archeological evidence to show his belief of the existence of giants: “Genesis 6:4. ‘And there were giants in the earth in those days,’ etc. Pausanias, in his Laconics, mentions the bones of men of a more than ordinary bigness, which were shown in the temple of Aesculapius.”[3]

Evaluation of Edwards’ Exegesis of Gen 6:1-4

As mentioned in the introduction, Gen. 6:1-4 is a very controversial passage. However, Edwards does not overlook this passage but gives special attention to this passage in both his theological writings and sermons. Given this fact, it deserves one’s attention to understand the exegetical world of Jonathan Edwards.

Edwards’s exegesis of Gen. 6:1-4 does shed light on the interpretation of this passage. One important strength of Edwards’s exegesis is that he sharply points out that Gen. 6:3 has the double duty of showing both God’s patience of redemption and God’s judgment for unrepentance. This idea is explicitly expressed in his passionate sermons “Pressing into the Kingdom of God” and “The Danger of Decline.” Gen. 6:3 even appears in the application section of his sermon “The Danger of Decline,” whereby Edwards appeals to the congregation: “Let it be considered how agreeable the late and present threatenings of God’s providence

[1] Edwards asserts that “The Holy Spirit operates in the minds of the godly, by uniting himself to them, and living in them, exerting his own nature in the exercise of their faculty.” See Jonathan Edwards, “A Divine and Supernatural Light,” 13.

[2] Jonathan Edwards [1722], *Notes on Scripture* (WJE Online Vol. 15), ed. Stephen J. Stein, 11.

[3] Ibid.,506.

towards this land are to the threatenings of his Holy Word. God in his Word declares that he always strives with man" [Gen. 6:3], and that when a professing people continue cold [in religion, Christ will come and] remove [their] candlestick; and there we have instances of this nature."[1]

The other strength of Edwards's exegesis is that Edwards has a wide scope of Gen. 6:1-4 within the whole canon of the Hebrew Bible. As noticed above, while commenting on 1 Peter 3:19, Edwards connects it with the usage of the spirit in Gen. 6:3. In this sense, Landrum asserts that "Edwards demonstrated a thoroughgoing commitment to biblical comparison and indexing. Hence, he correspondingly evidenced a utilization of the Puritan idea of wider circumstance, securing this characteristic as a recognizable feature in his exegesis of the natural sense of Scripture."[2]

However, there is also a weakness in Edwards's exegesis of Gen. 6:1-4. Edwards's conclusion that the "sons of God" are descendants of Seth and, therefore, the children of the church, while the "daughters of men" are the descendants of Cain is problematic. One important reason that Edwards concludes as such is because he is influenced by Matthew Poole's interpretation of Gen 6:2.[3] Poole provides several reasons to affirm that "the sons of God" are the sons of Seth and the sons of men are the sons of Cain.[4] Poole actually claims that

---

[1]Edwards, *Sermons and Discourses*, 96.

[2]Landrum, 58.

[3]Matthew Poole's *Synopsis*is referenced by Edwards at Gen. 6:2 in Edwards's"Blank Bible" at Gen. 6.2. See *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 24, part 1, 145.

[4] Poole states that "the sons of Seth were called the sons of God, 1.by reason of the external covenant and profession of true religion; 2. on account of holiness and other virtues; 3.because they were extraordinary with respect to form, strength, and stature: such thins are said to be God. On the other hand, the sons of Cain are called the sons of men. 1. Because they have not surrendered their name to God, and thus far they were outside the church of God; 2. because they were not born of God… 3. because they only understood earthly things; 4 because they weakened the strength of the body through lust and luxury." See Matthew Poole, *The Exegetical Labors of the Reverend Matthew Poole, vol. 1, Genesis 1-9, Containing: I. A Synopsis of Interpreters, Both Critical and Otherwise, of the Sacred Scripture, II.Annotations upon the Holy Bible*, trans. Steven Dilday



"On the other hand, the sons of Cain are called *the sons of men,* 1. because they had not surrendered their name to God (Rivet), and thus far they were outside the Church of God." [1] Apparently, Edwards borrows the language of church from Poole. For the "sons of God," Wenham comments that three main interpretations are offered by modern commentators. First, they are nonhuman, godlike beings such as angels, demons, or spirits. Second, they are superior men such as kings or other rulers. Third, they are godly men, the descendants of Seth as opposed to the godless descendants of Cain.[2] This is a good summary of the main points on the identity of "sons of God."

In the OT, the same expression occurs in Job 1:6 and 2:1. It occurs without the definite article in Job 38:2, Deut. 32:11, Ps. 29:1, and89.6, where they refer to heavenly beings and that is the most natural understanding of the reference in Gen. 6:2, 4.[3] For the second and third interpretations, VanGemeren has given solid reasons to refute these two interpretations.[4] I agree with the traditional view that

(Culpeper, VA: Master Poole Publishing, 2007), 315.

[1] Ibid., 315.

[2]Wenham, 139.

[3]Routledge, 238.

[4]VanGemeren, "Sons of God in Genesis 6:1-4 (An Example of Evangelical Demythologization?)," *WJT* 43.2 (1981): 333-343.

this refers to the "angelic,"[1]with a slight modification that this refers to heavenly beings.[2]

Another weakness of Edwards's exegesis is that he does not pay close attention to the immediate context. From Edwards's exegesis of Gen 6:1-4, it shows that he does not refer this passage within the context of Gen. 1-11 and Edwards offers very limited evidence of immediate contextual considerations.[3]This weakness is due in part to the fact that Edwards dealt this text only in miscellaneous notebooks and sermons, not in commentarial fashion.

Conclusion

Gen. 6:1-4 is a fascinating passage in the Hebrew Bible. Gen. 6:3 is even more fascinating in the whole passage. From the wide range of treatment of this passage in Edwards's theological writings and sermons, one can have the impression that this passage plays an important role in the exegesis of Jonathan Edwards.

Edwards understands the identity of the "sons of God" as the children of the

---

[1] Wenham lists three main reasons for modern scholars who accept this view: Modern scholars who accept this view advance three main reasons. First, elsewhere in the OT (e.g., Ps. 29:1, Job 1:6), "sons of God" refers to heavenly, godlike creatures. Second, in 6:1-4 the contrast is between "the sons of the god" on the one hand, and "the daughters of man" on the other. The alternative interpretations presuppose that what Gen. 6 really meant was that "the sons of some men" married "the daughters of other men." The present phrase "sons of God" is, to say the least, an obscure way of expressing such an idea. It is made the more implausible by 6:1, where "man" refers to all mankind. It is natural to assume that in v. 2 "daughters of man"has an equally broad reference, not a specific section of the human race. Finally, it is pointed out that in Ugaritic literature "sons of God" refers to members of the divine pantheon, and it is likely that Genesis is using the phrase in a similar sense. SeeWenham, 139.

[2] "It has been objected that the 'sons of God' cannot be angels, since there isno indication elsewhere in Scripture of angels having sexual functions and the idea of angels marrying is ruled out by Jesus' own words (e.g. Mt. 22.30)." See Routledge, 239.

[3]Landrum, 75.



church and this interpretation applies to his exegesis of Gen 6:3. His focus is not on רוחי in Gen. 6:3, but on "my Spirit shall not always strive with men", and this phrase shows God's patience and judgment, this understanding does shed light in the study of this passage.

Edwards's exegesis of Gen 6:1-4 also shows some weaknesses. One weakness is his identification of the "sons of God" as the children of the church. The other weakness is that he does not pay too much attention to the occurrence of *ruah* in Genesis 1-11, indicates that he does not pay too much attention to the immediate context of Gen 6:1-4.

从“此岸”到“彼岸”：略论基督教文化与 20 世纪中国忏悔母题小说思想内蕴的演变*

陈伟华、罗逸琳（湖南大学）

摘要：二十世纪以来，基督教文化中的忏悔意识，对以往被认为没有真正意义上的忏悔文学的中国影响深远。中国忏悔母题小说在时代变迁中不断发生着变化。在五十年代以前，它是经世致用的“内省式忏悔”；“文革”结束后的七八十年代，表现为文化创伤遗留的“控诉式忏悔”；九十年代以来，逐渐走向叩问灵魂的“自觉式忏悔”。从中国忏悔母题小说思想内蕴的演变中，可以看出其重心逐渐转移到对人内心世界的探求上来，对于人性的思考也越来越深入。

關鍵詞：基督教文化；忏悔母题；中国小说

文学界在探讨忏悔意识与中国文学时，几乎都有着一种普遍的“共识”，认为中国没有真正表现忏悔思想内蕴的文学。刘再复，林岗认为“在没有原罪意识大背景下，中国士大夫没有罪观念，而表现在文学史，便缺少罪感文学，缺少面对良知叩问灵魂和审判灵魂的文学。”[1]他们指出中国文学缺乏向灵魂叩问、直面自身的深度，因而也就不够深刻。李建军则从中国正统文化中的“遂事不谏，

*基金项目：2019 年度湖南省优质研究生教学平台项目（湘教通〔2019〕370 号）。

[1] 刘再复,林岗.罪与文学[M].北京:中信出版社,2011:159.



既往不咎 ”思想探源，认为这种思想造就了中国人“缺乏成熟的忏悔伦理和自觉的忏悔习惯 。”[1]的确，中国几千年以来的儒家文化传统传达的是一种乐观向上的态度，这种积极入世的思想深深影响着中国人的文化心理，使其对于人性之恶的反思不够深入，始终缺乏对于灵魂深处的叩问。自 20 世纪以来，基督教文化中的忏悔母题进入中国小说叙事，带来了新的文化资源和思想源泉，使中国文学的发展更往内、往深处走，更多地表现灵魂的深度。

据《圣经》，基督教的忏悔意识来源于基督教神学中的文化典故。人类的始祖亚当与夏娃没有守住对上帝的承诺，在邪恶狡猾的蛇的诱惑下偷食了禁果，犯下了背叛上帝的原罪。因此人类要想得到救赎就必须要相信上帝的旨意，时时忏悔和认罪以求得到上帝的恩典。这一典故演化为了基督教中的仪式——向上帝祷告。只要人们相信上帝的存在，向上帝坦诚自己的过错，人人都可被宽恕。西方基督教文化中的忏悔一词来源于拉丁词词语——confession，意思是承认[2]。因此在西方的文化语境之中，忏悔一词更侧重于人们发现自我过错后，对内心罪恶的诉说和灵魂的拷问。基督教文化为中国文学带来了与神学方面相关的形而上的思考，是对中国文学中缺乏灵魂叩问的弊病的“反拨”。有关人的存在的思考、生命终极意义的探究等这些深刻的主题，随着中国作家对基督教文化的不断深入理解，在中国小说中得到越来越充分的阐发。

一、五十年代以前：经世致用的“内省式忏悔”

[1] 李建军.忏悔伦理与精神复活——论忏悔叙事的几种模式[J].小说评论,2006(06):10-16.

[2] 参见杨金文.忏悔观念与中国文化之悔过精神[J]现代哲学,2007(06):128-134.

儒家文化对中国古代文化的发展，并始终占据着主导地位。《论语·颜渊》中提到，“内省不疚， 夫何忧何惧？”[1]真正的君子应该是内心光明澄澈而无愧于心。要做到无愧于心，人们应当“吾日三省吾身”而达到“见贤思齐”的境界。但是儒家文化中强调的通过人自身的不断内省完善个人道德修养，是为了使个人符合他人眼中的道德标准和现世的道德规范，从而实现“家国天下”的社会抱负。儒家文化中对自我进行反省的评价标准来源于与他者和社会，最终表现出的是一种积极入世的“乐感文化”，因而也缺乏对灵魂深处的叩问。也正因如此，儒家伦理体系下的中国人往往以世俗责任作为自己的道德准则。这一心理表现在中国古典小说中，则体现为重在发挥文学的经世致用之功能。中国文学自古以来就承担着“明道”的责任。因而在中国古典小说中哪怕有悔过、谴责的思想，最终也是从社会需求出发，并不会对自我人性中的弱点进行谴责。

在内忧外患的双重打压下的现代中国社会，基督教文化中忏悔意识的引入对于反思中华民族的劣根性有着很大的帮助。因此，文学家和思想家开始从基督教文化中寻找合理成分用以社会启蒙。梁启超的《说悔》[2]强调“悔”能战胜旧习，洗去旧社会的污浊，是君子进步的原动力。陈独秀在《基督教与中国人》[3]一文中说要学习耶稣伟大的人格和热烈的感情，将中国人从堕落黑暗的深渊中救起，肯定了基督教在对于人格的归正与塑造。从这些文学家的言论中可以看到，现代文学呼唤着忏悔意识。

现代忏悔母题小说中出现了形象上十分相似的一类主人公——忏悔着的“零余者”。忏悔着的“零余者”这一类人物形象，在以往的中国古代小说中不曾出现过，这与基督教文化对作家的影响密切相关。《圣经》中，上帝对亚当、夏娃

[1] (春秋)孔丘.论语 颜渊篇第十二[M].杨伯峻,杨逢彬注译,长沙:岳麓书社, 2000:108.

[2] 梁启超.说悔[M].饮冰室合集:专集之二.北京:中华书局,1936:75-79.

[3] 陈独秀.基督教与青年人[J].新青年,1920(03):15-22.



偷食禁果的最大惩罚就是要人类经历生老病死，男人需要拼命劳作得以生存，女人则忍受生育的痛苦。“可杀亦可生，可伤亦可愈。”（《申命记》3、2）人的生死都是上帝冥冥之中的天意，只有信仰上帝才能得到救赎。因此“忏悔者”在身心上所要经历的磨难，正是由于人类与生俱来的原罪导致的。郁达夫小说《迷羊》讲述了因为患病身体十分虚弱的王介成，在邂逅了名伶谢月英之后，展开了疯狂的恋爱，但却在纸醉金迷的生活中一步步走向沉沦。最后王介成认识到了自己的堕落，在传教士的引领下写下了这篇忏悔录，小说的主题便是主人公心灵的忏悔史。主角王介成，一出场就患有脑病，小说中一遍遍强调王介成身体健康的缺失，甚至连谢月英最后离开留给他的信中也说道：“我觉得近来你的身体，已大不如前了，所以决定和你分开。”[1]王介成在谢月英的身上肆无忌惮地放纵着肉欲，希望用性能力来证明他生命力的强壮，但是一次次无节制的放纵反而使得他的身体状况更加恶化。经受着身体疾病的折磨，身体的放纵并不能使他们精神上的得到解脱。在长时间的疾病的折磨下，他们的意志力变得薄弱、情感上感到空虚，并逐渐衍化为一种独特的生命经验，这便是“疾病的隐喻”[2] 。他们是由于自制力的萎弱导致了非理性情感的泛滥，要想得到解脱，唯一的途径便是向上帝为自己的过错进行深刻而又沉重的忏悔，以求得宽恕。另一方面，隐喻层面的疾病往往与丑陋、丑恶、羞耻、残缺、污秽等相联系，精神上的空虚和放纵，在身体上则表现出残缺的形态。

在其宗教文化元素的背后，对于“疾病的隐喻”其实也包含着“吃人的社会”对他们身心的摧残的深意。他们忏悔着自己犯下的过错，但是其罪过又是由于社会的黑暗所导致的，因而在审视着自我灵魂的同时，他们往往将其罪过归结

[1] 郁达夫.沉沦 迷羊[M].刘佳主编,九州图书出版社, 1995:88.

[2] (美)苏珊·桑塔格.疾病的隐喻[M].程巍译,上海:上海译文出版社, 2003:5.

为社会。正是因为被时代的洪流所裹挟，在旧的封建社会下人的个性解放无法真正得到实现，主人公的忏悔与赎罪也无法改变世道的不古。"我"之所以会产生迷茫和飘零的情绪从而一步步走向堕落，是由于黑暗腐败的国家让"我"犹如浮萍，漂泊无依。但是基督教文化此时在中国的传播还宛如新生的幼苗，与中国文学的融合还不够好。虽然中国现代作家已经开始将眼光转向人的内心世界，但是探究这些小说的主题，还是建立在中国传统文化心理的"文以载道"的基础上，带有浓厚的社会功用意味。

忏悔是基督教徒必不可少的仪式，这种与上帝之间的对话是完全私人的、秘密的，人们正是通过这种自我心灵的拷问实现灵魂救赎。中国古代小说大多由于有着史传传统，大多都是"为他人立言"的他传。但是当"忏悔母题"进入中国小说叙述之后，小说的叙述视角由外部转向内部，人物刻画的着力点放到了心理描写上来。叶灵凤的《未完的忏悔录》以"我"和韩斐君的重遇展开情节。因为"我"是一个文学家，所以韩斐君认为"我"能理解他内心深处细微的感情，因此和"我"交流这几年来的遭遇和经历，暂释自己的重负。而"我"对韩斐君过去的了解都是通过他的日记展开的。韩斐君的日记里，记录了他与歌舞明星陈艳珠的情感纠缠以及自己内心深处的挣扎和痛苦。包含日记体形式的忏悔母题小说还有沈从文的《篁君日记》、庐隐的《丽石的日记》等。这些小说情感真切，思想深刻，在当时产生了很大的影响。在这些有着日记体、书信体元素的小说中，叙事视角不再是对故事进行全知全能的叙述，而是转变为向亲切可信的内视角。这些小说叙事上的改变，显然都和基督教文化的传入有着密切关联。

但是思想中始终涌动着儒家传统文化中"文以载道"之精神，具有"启民智"、"开风化"之社会责任感的现代作家而言，对基督教文化形式上的使用还有着社会效用方面的考量。这时候的中国忏悔母题小说对于人物内心的剖析更多的是追求作家与读者心灵上的情感交流，实现启蒙之作用，呼唤大众自由平等之人格的觉醒。书信体和日记体使用第一人称，善于表达主人公内心世界的情感和



心理活动，便于与读者交流，可以起到很好的“启蒙”效果。小说《丽石的日记》里，丽石与沅青的同性恋爱不为世俗所认可。最终沅青迫于外界的压力与家里为其介绍的对象结婚，丽石则为心病所困扰身体一天不如一天。保守封建的社会不仅压迫着丽石，也侵蚀着她身边的青年们，曾经志趣高尚的欣于作了某党派的走狗，许多女同学因为结婚后为家事所累，丧缺了理想。“上帝真是太刻薄了！我只求精神上一点的安慰，他都拒绝我！”[1]主人公发出这样的感叹其实是想和读者之间传递这样一种信息，即她的苦难不是自身的精神忏悔就可以解决的，问题最终指向的是现世世界的不合理的秩序。

从这一时期的忏悔母题小说中，已经可以窥见基督教文化中的“忏悔”意识给中国小说在形式及内容方面带来的变化。忏悔意识为中国小说带来了新的元素与活力，使其更关注“人”的变化及发展。但是它对于“自我超越”的意识还不够强烈，其精神内蕴还是与儒家的“入世”文化一脉相承。这一时期的中国忏悔母题小说，在叙事模式上受到了较多基督教文化中“忏悔”典故的影响，但其内核仍然未摆脱现实世界的关注。因此笔者认为，五十年代之前中国文学里的忏悔母题小说，是带有经世致用功效性的“内省式忏悔”。

二、七八十年代：侧重疗伤的“控诉式忏悔”

二十世纪三十年代之后，中国现代文学之自由风气逐渐被民族问题所取代，倡导革命文学观的左翼文学渐渐占据了主导地位。而后，中国文学的发展从左翼文学开始到延安文学再到“十七年”文学，渐渐陷入政治的漩涡中，创作的主题被简单的二元对立价值观所支配，阶级性和政治性成为文学创作的首要标准，

[1] 庐隐.丽石的日记[M].北京:北京燕山出版社,1998:40.

忏悔文学在中国的发展也进入了空白期。这一时期的小说创作几乎不会触摸到有关“忏悔”一类的母题。即便是像《青春之歌》中的林道静，会因为自己的出身和资产阶级知识分子的思想而感到愧疚，继而产生了深深的忏悔之情。但是她也是出于其背负的阶级身份这一原罪心理进行忏悔，并不是真正对其内心的批判和反思。“文革”结束之后的七八十年代，许多知识分子带着精神奴役的创伤开始了他们的文学创作，他们忏悔自己因时代的压迫说过的违心话、做过的违心事，控诉那个时代给他们带来的心灵上的创伤。

社会学家杰弗里·亚历山大对于“文化创伤”的定义是：“当个人和群体觉得他们经历了可怕的事件， 在群体意识上留下难以抹灭的痕迹， 成为永久的记忆，根本且无可逆转地改变了他们的未来， 文化创伤就发生了。”[1]这里对于“文化创伤”的界定包含以下几个条件：一是人要在特定的苦难环境下，有过苦痛的经历；二是这种苦难的记忆是不可磨灭的、深刻的，并且永久地留存在人的回忆中；三是这种创伤具有不可逆性，会有一群人因受到伤害，影响其个人命运的发展。“文革”给当时的知识分子带来的伤痛可以说是久久难以忘怀的，给他们心灵造成了极为严重的苦痛记忆。知识分子这一群体在此期间遭受了较为严重的“文化创伤”。由于“文化创伤”的不可逆性，经历过“文革”的知识分子们的心灵承受了巨大的苦痛，他们的命运也因此被改变。面对无法更替的历史，知识分子们选择对苦难记忆进行重新建构，将因苦痛和动乱所扭曲的人性展现在世人面前，在沉重的伤痛中反思历史。作家们或作为受害者用血泪写下自己的受难经历，向时代发出深沉的追问；或作为曾经的受益者痛心自己的盲目跟随，祈求得到谅解与救赎。在他们的创作中，都有着深沉而又真诚的忏悔意识，呼唤着在“文革”中被摧残的人性的早日复归。

[1] 陶东风,周宪主编.文化研究 第 11 辑[M].北京:社会科学文献出版社, 2011:11.



戴厚英的《人啊，人!》讲述的就是知识分子在“文革”期间历尽坎坷之后对“人道主义”和人性进行的反思。在这部以多个人的讲述作为叙事视角的小说里，每个人对于“文革”时期记忆和感悟都是不同的。在他们各自的叙述中也存在着不同声部的声音，展示着自我内心深处的痛苦和挣扎。也正是在这种多声部的“复调性”[1]叙述中，主人公们对自我灵魂的谴责和对时代的控诉等多种复杂的情感纠缠在一起，形成了侧重疗伤的“控诉式忏悔”。

在小说中，每个人的忏悔既出于良心责任上的不安，又来源于世俗责任赋予他们道德上的压力。孙悦是此书的女主角，与书中的何荆夫、赵振环和许恒忠都有着情感纠葛。她的心中一直爱着何荆夫，但是当他们再次重逢的时候，“双方的语调都是冰冷的，带有挑战的意味。”[2]孙悦不敢跨越他们之间的界限，这不仅仅是因为在那场劫难中，曾站在自己的领导奚流这边批判过他，更因为在她与何荆夫、赵振环三人的感情中，没有早早认识到自己对何荆夫的爱情，不愿承担朝秦暮楚的罪名。在何荆夫成为“右派”之后，“更不愿意给自己的历史增添‘政治的污点’了。”[3]在孙悦的心中始终有着良心上对何荆夫的负疚感，这种负疚感的根源又来自于世俗的压力。她不知道以何种方式来弥补何荆夫，所以只能选择对自我内心进行懊悔和责怪。孙悦身上的道德上的压力也是那个时代所特定的标准，“政治污点”、“思想正确”等标杆是她身上背负的沉重的十字架，因此她也控诉那个不合理的时代压抑了人的天性和自由。

小说中的主人公们一面忏悔自己的罪过，一面向历史追责。受害者们想要找回曾经丢失的自尊和自信，施害者则想通过获得别人的谅解得到解脱。于是

[1] 巴赫金的复调小说理论，指在小说中“有着众多的各自独立而不相融合的声音和意识，由具有充分价值的不同声音组成真正的复调”。详见(苏)巴赫金.陀思妥耶夫斯基诗学问题 复调小说理论[M].白春仁,顾亚铃译,生活·读书·新知三联书店,1988:29.

[2] 戴厚英.人啊,人[M].广州:花城出版社,1996:36.

[3] 戴厚英.人啊,人[M].广州:花城出版社,1996:345.

像何荆夫一样被错划为“右派”，遭受了时代不公的待遇的受害者发出“可惜我对历史负责，历史却不对我负责”的呼号。孙悦本来怀有对何荆夫的好感，并且认为他的思想十分正确。但是当时对历史的任意剪裁和歪曲的不良风气使得人的意志也随之动摇，由于对奚流的盲目跟随，孙悦伤害了何荆夫。在新的生活里，她努力拾起自己沦丧的道德和正义，并勇敢地与何荆夫结合了。赵振环之于孙悦而言是施害者。在孙悦遭受批斗处境艰难之时，他毅然决然地抛弃了她。而当岁月流逝，他越来越意识到自己对孙悦的亏欠，希望通过与孙悦复婚来得到她的宽恕。小说中的主人公们谴责那段混乱无序的历史、控诉时代对他们的不公，但也企图寻找赎罪的对象，用以减缓自己内心深处的罪恶感，因此他们的忏悔是不彻底的。

小说最后，孙悦给赵振环的信中说，何荆夫的《马克思主义与人道主义》一书的出版有了一些眉目，他们“失去了应该失去的，找回了应该找回的。”[1]人道主义的重新复归，预示着人们在遍体鳞伤的现实之后重新拾起了丢失的自我。但是书中的人道主义仍然没有超脱出阶级话语外，因为它的诞生本身就是时代的产物，是这一时期的知识分子为了逃离意识形态的束缚而作的尝试。但对于更深层的人性的自由和人性之恶的反思却没有涉及。正如何荆夫在小说中所言，“相信总有一天，党会来纠正这个错误，奚流也会承认自己的错误。”[2]他所等待的，还是时代和历史欠他的一个公正的评价。因此整部小说还是在在意识形态的范围内去探讨人应如何得到解放，人的本体性仍未完全回归。

还有像张贤亮的《男人的一半是女人》、《灵与肉》等小说，从题名上就显示出与基督教文化的联系，主人公章永麟在“文革”期间放弃了自己作为一个资产阶级知识分子的清高与追求，在痛苦的历程中不断反思。也正是在这种带

[1] 戴厚英.人啊,人[M].广州:花城出版社,1996:350.

[2] 戴厚英.人啊,人[M].广州:花城出版社,1996:44.



有时代和阶级色彩、并未超越世俗范畴的忏悔中，饱含了作者对于极左思想影响下引起的政治运动的批判之意。在这一时期的“人”的定义始终是以社会性为首要属性的，对于“人道主义”的呼唤也离不开对那个荒唐的年代的批判。他们虽然在文本中表露出了深沉而又真诚的自我忏悔意识，但是背负的罪责是时代和社会强加于人的，所以他们的忏悔实际上也是在控诉那个荒唐的时代。在时代“文化创伤”的记忆建构之下，“文革”后的“控诉式忏悔”既有出于良心责任上的自我忏悔，又有着对于时代的控诉，但始终没有超脱于“此岸”。

可以看出，中国小说中的忏悔母题书写由于时代的原因从一开始就背负着文化创伤的烙印，带有着特定时期遗留的伤痛印记。基督教文化中由原罪、忏悔等元素而形成的是包含着“爱”的哲学，这也是西方人道主义思想的来源。在浓厚的感伤氛围下，人们开始对人性本身进行一种形而上的探求，呼唤个体的自由与平等，认识到承认人性、人情及人道主义的合理性是成为人获得解放的首要条件。

这一时期中国小说的忏悔母题书写，蕴含着基督教文化语境中对人性的关注。正因为他们承认人性之恶的存在，因此对其自身之罪进行了真诚的忏悔。但是由于“文化创伤”记忆所带来的痛苦一时难以消除，所以在他们的文中始终有着“追罪”的执着。作家们倾向于像卢梭的《忏悔录》中那样“把一个人的真实面目赤裸裸地暴露在世人面前”[1]，将自己的罪和过错毫无保留的呈现出来。一方面，“控诉式忏悔”小说中都有着深沉的罪感，是真实的自我展现，有着向世人宣告“我有错”的真诚和勇气。另一方面，虽然“我犯了错”，但是错不在我，历史和时代也要对我负责，对于罪责的追问还是会回到对时代的控诉中。

[1] 卢梭.《忏悔录》第一部[M].黎星译.北京:人民文学出版社,1980:1.

三、九十年代以来：叩问灵魂的“自觉式忏悔”

九十年代之初，市场经济的浪潮对社会造成了强烈的冲击。欲望泛滥的社会里，人文精神开始走向失落。正是在这样的文化氛围下，知识分子们展开了一场文化领域的“人文精神大讨论”。文学家们开始重新深入挖掘人类精神世界，注重对作为主体的人的深刻反思。因此直至九十年代以后，中国忏悔母题小说中出现了“自觉式忏悔”，从人的灵魂深处挖掘忏悔意识在人文精神方面的深度，实现真正意义上的中国式基督精神的忏悔母题书写。基督教文化精神中的“忏悔”建构在人与上帝的关系之上，是因为“人错误地应用自由意志而导致的对上帝所创造的良善本性的败坏。”[1]它是人对自己罪责的主动承担，是完全从自身内心出发的。这一时期的忏悔母题小说带有“神性书写”的色彩，不注重对罪恶的追根溯源而是在于发现人性之恶，侧重于认识到自己的罪恶之后迷途知返的过程，所以它是人性真正的自我发现和自我解放。

北村自九十年代公开信仰了基督教之后就转向了“神性书写”，他的多部小说中都有涉及到基督教元素。其长篇小说《施洗的河》中，主人公刘浪一出生就带有原罪色彩。因缘巧合之下，游手好闲的刘成业看上了正在菜地耕作的陈阿娇，于是就在混合着菜叶和肥料的臭气冲天的环境里，“陈阿娇被彻底征服了。”[2]刘浪一出生就被刘成业所厌恶，因为他是臭菜地这样一个污秽、阴暗的环境下产生的，是人的兽性战胜了理性造成的后果。这与基督教中亚当和夏娃因为没有压抑自己的欲望，使人性之恶被激发出来从而背弃了上帝的行为，有

[1] 王鹰.基督徒与佛教的“罪”与“救赎”——明清天主教徒的“和儒易佛”与艾香德的“以佛释耶”[J].基督宗教研究,2016(02):222-235.

[2] 北村.施洗的河[M].广州:花城出版社,1996:7.



着极大的相似之处。这种欲望的泛滥不由外在环境引起，也不受权力话语所支配，它纯粹来源于人的非理性情感。而且这种与生俱来的原罪是无法消除的，它是人类所共同犯下的过错，全体人类世世代代都背负着它，需要时刻谨记罪过并进行真诚地忏悔。刘浪的一生也是流浪的一生。他出生起就带有人性之恶的印记，因而他从小就带着“懦弱的惶恐神情”，对谁都少言寡语，就像是一个被掏空的“空壳子”，懦弱而无力。然而此时的刘浪还不能意识到身上背负的原罪，经历了漫长的认知过后，他才开始自我的赎罪之旅。

小说虽然是围绕着成年之后的刘浪与马大这两股势力在樟坂的斗争为线索展开，但是作者并不着眼于描绘这二人之间的纠葛，而是将重点用于书写刘浪的心理斗争。刘浪不断地犯罪，只是为了掩饰其内心的空虚。他掌握了万贯家财成为一方霸主，杀人如麻连自己的父亲和弟弟也不放过，并且企图在情欲上找到征服感。但是这些物质上的满足感无法代替他精神上的匮乏。神圣存在的缺席，恰好是人心颓丧所构成的危机篇章。最终刘浪意识到他痛苦的根源在于信仰的缺失。刘浪的精神世界与现世世界脱轨了，这是存在意义上的痛苦。因而他对“我是谁”、“我为何要活着”、“我的价值和意义是什么”展开了终极追问。这些问题已经上升到了宗教层面对于“人”之自然属性的定义，因此现世世界无法拯救他，他必须要去“彼岸”世界寻求答案。“主呵，我现在明白你是多爱我，让我能开心中灵的眼！”[1]刘浪的一生就是从堕落到走向救赎的过程，在他最绝望的时刻，是基督教里的神拯救了他。但他终究是幸运的，找到了自己的精神皈依之处并实现了自我救赎。“他那里有公义、良善和救赎”[2]，在基督的指引下，刘浪认识到自己的罪恶并进行了深刻的忏悔，迷途的羔羊终于知返。

《施洗的河》其题名本身就带有着洗刷罪恶的深意。洗礼是基督徒成为教

[1] 北村.施洗的河[M].广州:花城出版社,1996:249.

[2] 北村.施洗的河[M].广州:花城出版社,1996:236.

会成员的必要仪式。在《新约》中，约翰曾用约旦河的水给耶稣洗去身上的俗气，洗礼不仅能洗去污浊，还能帮助人们重获新生。因此“施洗的河”也就具有了基督教文化意义上的“原型”意味。弗莱认为《圣经》的叙事呈现出“U 型结构”，也就是说“背叛之后是落入灾难与奴役，随之是悔悟，然后通过解救又上升到差不多相当于上一次开始下降时的高度”[1]，在整个《圣经》的叙事中都存在着这样一种由创世到堕落，而后又通过不断忏悔重新得到上帝指引的过程。《施洗的河》里刘浪的一生的起伏就与《圣经》里的“U 型结构”模式相同，都是使人的命运先下降后上升，最后在宗教的指引下得以升华。由此可见，《施洗的河》里已经有了较为完整的“忏悔模式”：原罪—知罪—归罪—赎罪。

北村的另一部小说《愤怒》里，主人公李百义在经历了一系列的社会的不公与现实的罪恶后，先是选择了以暴抗暴的报复心理去对抗黑暗的世界，后来受基督教义感化，选择用善良去化解仇恨以获得心灵的救赎。施炜的《叛教者》展示了二十世纪五十年代，一批基督教徒的宗教信仰与政治、经济、文化之间不可调和的矛盾冲突。虽然几位主人公在时代的裹挟中曾一度失去了最初的信仰，但是从未停止对自我的忏悔与反思。在不断的自我斗争中，他们最终还是选择坦诚的面对自己的罪过，在上帝的引领下走向救赎之路，重新回归纯净的心灵家园。徐则臣的《耶路撒冷》中，讲述了初平阳为了筹集去“耶路撒冷”求学的学费而经历的种种事件。小说中，“耶路撒冷”这个地方具有“彼岸”的象征意味，而“到世界去”的这一行为，昭示着书中的人物从“此岸”走向“彼岸”的自我赎罪之旅。在这一旅途中，“忏悔”就成了沟通两个世界的桥梁。正是在这样一个完整的忏悔过程中，人们在精神层面得到了解脱。挖掘九十年代之后的忏悔母题小说的思想内蕴，可以看出这些作品是想告诉读者，在纷繁复杂的社会里，

[1] (加)诺思洛普·弗莱.伟大的代码—圣经与文学[M].郝振益等译,北京:北京大学出版社,1998:220.



还有信仰之光可以照亮人们无处安放的灵魂。

在这些小说的书写中，可以发现九十年代之后的中国忏悔母题小说走向了一种更为自觉的忏悔意识的书写。现代忏悔母题小说由于传统文化心理的影响并未放弃对现实的观照，因而其主人公总是未能走向救赎；"文革"后的忏悔母题小说着实是从人的灵魂层面进行了深刻的忏悔，但却无法避免时代的影响，仍然带有意识形态的镣铐；而九十年代之后的忏悔母题小说超越世俗对人的精神世界进行全方位观照，试图为生活在现代社会逐渐被异化的人性找寻可以被救赎的途径，真正实现了对人的灵魂的叩问。

母题是一个故事内容叙事当中的最小单位，既是对情节的抽象概括，又是主题的重要组成单元。一方面，基督教中的忏悔文化为中国小说带来了新的叙述空间，形成了特定的叙述模式；另一方面，随着时代和社会的变迁，"忏悔母题"的书写在中国具有了外延内涵上的张力。基督教文化中忏悔意识的传入不仅为中国小说弥补了缺乏"忏悔母题"的状况，随着时代和社会的变迁，"忏悔"意识在不断深化中实现了中国化的重新建构。由于时代观念的不断更迭和社会环境的变化，作家对于忏悔的文化内蕴的理解也更加深入，忏悔母题小说的书写也趋于完善和成熟。九十年代以后，中国忏悔母题小说完成了由"自省式忏悔"、"控诉式忏悔"到"自觉式忏悔"的演变，逐步形成了完整的"忏悔"模式：原罪—知罪—归罪—赎罪。在"自觉式忏悔"的小说中，实现了对于"此岸"世界的超越，是具有形而上意义的人性的新生和对灵魂的拯救。

结语

基督教文化中的忏悔意识为中国小说的创作提供了新的文化源泉，带来新

的小说叙事模式和思想主题，形成了中国特色的忏悔母题小说。忏悔意识给中国文学带来的影响却不仅仅止于小说的结构层和功能层。文学究其根本还是“人学”，以人的描写为中心，揭示出人性中普遍存在的共同的东西。在物质文明越来越发达而人的精神世界却愈加匮乏的当代社会，基督教中对于人性的终极关怀使文学更加关注人类精神世界。荣格曾说：“人类最大的敌人不在于饥荒、地震、病菌或癌症，而是在于人类自身”[1]，因此对于自我灵魂的拯救必须要认识到人自身的所共有的弱点，而忏悔意识就提供了这样一种向自我拷问的路径。忏悔意识中对于心灵的拷问、对于自我的审视，让人能够自发的超越自我、完善自我。因此在精神向度上，忏悔意识为中国小说带来了丰富而又深刻的文化意蕴。

“忏悔母题”在中国不断演化的过程，不仅表现出“忏悔母题”本身的丰富性和复杂性，也使中国作家在对忏悔意识的运用中，对人性进行了更为深入的思考。从中国现代小说中忏悔意识的萌芽，到七八十年代对人性进一步深入的思考，再到九十年代后“神性书写”与忏悔意识的有机结合，小说的主题逐渐由“忏悔的人”走向“人的忏悔”，实现了由局部性的忏悔到对人类的普遍局限进行反思的思想深化。这种具有普适意义的人性反思，在物质文明盛行的当下，使文学能直击灵魂深处，让人的心灵在迷茫的时代里能够有所依托。

[1] (瑞士)荣格,黄奇铭译.现代灵魂的自我拯救[M].工人出版社,1987:12.



From "this shore" to "the other shore": On Christian Culture and the Evolution of Thoughts in Chinese Confession Motif Novels in the 20th Century

CHEN Weihua, LUO Yilin (Hunan University)

Abstract： Since the twentieth century, the consciousness of confession in Christian culture has had a profound impact on China, which was previously considered to have no real sense of confession literature. Chinese confession motif novels are constantly changing in the changing times. Before the 1950s, it was the "introspective confession" applied to the world; in the 1970s and 1980s after the end of the "Cultural Revolution", it appeared as "complaint confession" left over from cultural trauma; since the 1990s, it gradually moved Ask the soul for "conscious remorse." From the evolution of the ideological connotation of the Chinese penitent motif novel, it can be seen that its focus has gradually shifted to the exploration of the human inner world, and the thinking about human nature has become more and more in-depth.

Keyword： Christian culture； Confession motif； Chinese novel

关于明末清初及清末民初佛耶对话特性的异同比较*

贺志韧（湖南理工学院）

摘要：明末清初和清末民初是我国佛教和基督教展开对话的两个重要时期，在我国宗教对话历史上占有重要的篇幅和意义，了解它们的总体状况以及互相之间的一致性和差异性，有助于我们更好地了解佛耶对话在我国历史上的发展历程，并指导当下我国宗教对话的展开和发展。明末清初和清末民初的两次佛耶对话在组织成员、历史背景、开展方式、发起动机、展开内容等诸多方面都存在着非常惊人的一致性，也存在着许多需要注意的差别性。在这一时期涌现出的如利玛窦、李提摩太、艾香德、太虚等许多积极参与对话的理论家、宗教家所作出的伟大贡献需要我们铭记，他们提出的创新的、重要的思想也值得我们认真学习。

关键词：基督教，佛教，对话，冲突

一、研究缘起

宗教是一种伴随着人类文明始终的重要意识文化形态，根据世界著名的数据采集、提供公司美国盖洛普公司的调查研究发现，2011 年 11 月——2012 年

* 本文为湖南省社科基金一般项目《湘北庙会文化之社会功能研究》成果，项目号为：18YBQ065。



1 月间，全球 57 个被调查国家的 5 万人数据样本中，有 59%的人声称自己是宗教徒。宗教之间的对话历来受到学界和民间的广泛关注与重视，因为它关乎人们对世界观和价值观的建立与修整，关乎人们对于真理的认识，同时关涉到不同文化群体之间沟通的可能性。而这一可能性则直接关系到国际形式的走向，和世界的和平。亨廷顿“文明冲突论”正是建立在这一基本立场上进行探讨的。

佛教和基督教是“世界三大宗教”中的两个重要成员，中国是它们重要的发展市场。对于佛教而言，自从十一世纪佛教在印度消亡之后，中国就成为了其最为重要的生存环境和发展市场。对于基督教而言，伴随着新航路运动的开启，神秘、繁华、人口众多的中国也成为了它重要的发展对象。基督教早在唐代就已经传入中国，但未经广泛传播即在唐武宗灭佛运动中消失了。其中值得一提的是当时以“景教”[1]命名的基督教为了便于在中国生存、发展，吸收、引用了大量佛教词汇，如“寺”、“僧”、“世尊”、“真如”等，很可能在当时就已经与佛教开展了对话与交流。元代时期，基督教随着蒙古大军东征再次传入中国，但仅限于少数原本就是西方人的人群中流行，并随着元朝的灭亡而再次消失。随着 15 世纪西方大航海运动的兴起，西方人普遍将目光转向了的东方世界，中国成为了和印度一样备受关注的对象。基督教也再次开始寻求前往中国传播教义、发展信众，并比以往任何时候都要显得更为积极和主动，这就难免会同当时在中国已经存在了 1000 多年的佛教发生冲突和对话。1616 年（明神宗万历四十四年），南京发生教案事件，基督教在中国再次遭遇了重大的挫折。清康熙时期，由于“礼仪之争”爆发，基督教被驱逐出了中国，佛耶对话暂时告一段落。鸦片战争之后，基督教再次卷土重来，依靠政治上的优势在中国社会上得以快速地传播，并再次对佛教展开了激烈的批判和打击，再加上太平天国运动和清末庙产兴学的冲击，佛教陷入空前的低谷。随着 1866 年（清同治五年）杨文会居士

[1] 朱谦之，《中国景教》。北京：人民出版社，1998 年，第 63 页。

在南京发起创立金陵刻经处及随后创办的佛学研究会的成立，以居士佛教为代表的佛教在中国大陆复兴，并博得了以李提摩太为代表的西方传教士的好奇与青睐，佛耶对话再次步入正轨。这两次分别发生在明末清初和清末民初的佛耶对话运动深刻地震动和影响了中国的宗教界和思想界，对形成和塑造近现代以来的中国人的思想精神和宗教格局起着举足轻重的作用。

目前关于明末清初之际佛耶对话和清末民初佛耶对话的相关研究著作及论文可谓是汗牛充栋，其中国内较为著名的赖品超著写的《佛耶对话——近代中国佛教与基督宗教的相遇》，魏常海《中国近代耶佛互补思想》，楚怡俊《从明清间耶稣会士著作看他们对佛教的反应》、杨乐《李提摩太与清末民初的“佛耶对话”》、陈朝娟《从明末清初佛教的复兴看近代佛耶对话》、李新德《晚晴新教传教士的中国佛教观》、赵树好《晚晴基督教与佛教的冲突》、黄伟《晚明佛教与天主教对话模式的反思》等等。国外的较为著名的有 Frederick P. Brandauer《从 14 世纪到 17 世纪基督宗教与中国佛教的相遇》、Winfreid Gluer 《从 19 世纪到 20 世纪上半叶基督宗教与中国佛教的相遇》、Timothy Man – Kong Wong《基督教新教的传教士对中国佛教的印象》、Don A . Pittman 《近代佛教改革者太虚论基督宗教》、Whalen Lai《中国的耶佛对话》等等。这些研究成果大多要么着力于研究明末清初或清末民初中的某一时段中发生的佛耶对话事件的研究，或着力于针对如利玛窦、李提摩太、太虚等某一个人与他人展开佛耶对话的思想或历史行为研究，很少有将这两个重要时间段中所发生的佛耶对话进行联合比较，以发现其性质的不同和背后的深层原因，而这恰恰是本文研究的重点。

二、明末清初佛耶对话的总体情况

晚明之际，基督教传入中国的主体是当时在法国新成立不久的天主教的一个分支——耶稣会，该组织区别于一般传统性的天主教组织，倾向于对外传教，



将其作为“最重要的使命和工作之一。”[1]认为这样可以荣耀天主，增加自己在天国的“资粮”。由于大航海运动带来的影响，远东地区当时成为了耶稣会的主要发展对象。被称为东亚宗徒的沙勿略先后将天主教的思想传入到印度、日本，并取得了良好的反响。当他准备离开日本向中国发展时，却被明朝政府阻挡在外，最终饮恨没于广东省上川岛。随后罗明坚、利玛窦、庞迪我、艾儒略、汤若望、南怀仁等为代表的西方传教士相继踏上中国大地，开始传教，并与中国佛教产生了对话与摩擦。西方传教士最初进入中国时大都向佛教靠拢，以剃发、穿袈裟的“西僧”的形象进入中国人的视野。究其原因，一是出于增强亲和力以便于传教的需要，“中国人是那样固执己见……宣传一种新宗教特别使他们反感”[2]；一是由于当时的政府官员并不了解基督教而直接将其归入佛教的范畴之中，这很大程度上是因为基督教与佛教净土宗的很多思想和行为非常相似（如天堂和极乐世界相似，礼忏和忏悔相似等等）。可以说，向佛教靠拢，学习佛教的知识、文化，是基督教在晚明之际进入中国以后首先出现的佛耶对话事件，这与九百多年前景教进入唐朝之时所作的行为有着惊人的一致。

然而很快，以利玛窦为代表的传教士们就看清了基督教与佛教之间的差异，并出于自身发展的需要，转而倾向儒家，同时反过来展开了对佛教的攻击。[3]其中最为著名的事件就是利玛窦与雪浪洪恩禅师在南京大报国寺展开的教义辩论。该辩论的始末在《利玛窦中国札记》中有所记载，但不见于任何佛教文集中，因此可以断定该记载一定是偏向于基督教的，利玛窦自称获得了巨大的胜利，逼得雪浪最终只能“大喊大叫”。但不管如何，在该记载中仍旧较为详尽、客观

[1] [德]彼得·克劳斯·哈特曼著，谷裕译：《耶稣会简史》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 56 页。

[2] 利玛窦、金巴阁著，何高济、王遵仲、李申译：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983 年，第 155 页。

[3] 支撑利玛窦亲作出亲儒反佛这一行为的一大原因是当时著名的是徐光启、杨廷筠和李之藻三位朝廷重臣，对他赞赏有加，认为他“理解孔子”（见《利玛窦中国札记》第 256 页。），并称其为“西来孔子”。后来这三人被后世基督教徒追封为“护教三柱石”。

地展示了当时双方争辩的几大主题和内容，即：一、世界的本源如何，是否由一位神创造？二、人的心认识到的是事物的影像还是事物自身？三、自然的善与道德的善有何不同？前两者是直接针对佛教的，第三项则是全盘针对包括佛家、儒家在内的整个中国传统人性论思想基础。利玛窦认为：一、世界必定是由一位神创造的，没有一个作为具体的、实在的人格神的佛教的真如是无法创造世界的；二、人作为被造者，能力是十分有限的，人的"心"的认知能力只能认知事物的影像，不能认识事物本身，即人不能得到真正的、全部的知识，这对佛教的"心具万法"的观念产生巨大的冲击；三、善是有自然的和道德的两种类别的，自然的善是指上帝创造的世界是纯然至善的，因为我们不能怀疑上帝的善，道德的善则是指人与人之间的伦理上的善，不能混为一谈，这是对中国儒家性善、性恶论的批判。利玛窦还撰写了《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》等文对佛教进行了猛烈批判，其中《天主实义》一文很大程度上是"引起南京教案的重要原因之一"[1]。与利玛窦同时及利玛窦之后，根据法国费赖之《在华耶稣会列传及书目》记载，著名的尚有罗明坚的《天主实录》、庞迪我的《七克大全》、艾儒略的《三山论学记》、徐光启的《辟释氏诸妄》、杨廷筠的《天释明辨》和《代疑编》等著作对佛教的教理教义以及教仪进行了激烈的批判，其内容主要涉及佛教的宇宙观、轮回观、因果报应观、忏悔观、缘起观以及神通观、念佛观、禅定观等诸多方面，几乎针对佛教的一切理论、观念都进行了驳斥和批判。

相对应的，佛教在应对基督教传入方面，一开始抱有了积极、热情的态度，对利玛窦等人提供了各种各样的帮助和保障。然而随着基督教对佛教攻击的愈演愈烈，佛教也展开了一系列的回应，主要以"明末四大高僧"中的云栖祩宏《竹窗随笔》中的"天说四端"论、蕅益智旭《辟邪集》以及黄贞编的《圣朝破

[1] 楚怡俊：《从明清间耶稣会士著作看他们对佛教的反应》，华东师范大学 2009 年硕士研究生毕业论文。第 16 页。



邪集》三书为代表，对“基督教的天主说、灵魂说、天堂地狱观”[1]进行了驳斥。与基督教发起的强烈攻势不同，佛教进行辩驳的文献不多，涉及的内容不广，分析的深度不够。很多学者认为，其主要原因可能在于基督教当时在中国才刚刚呈现萌芽之势，而佛教此时正忙于“僧界内部的整顿与有效化解儒释道之间的矛盾上，致使无暇去关注”[2]。而且，利玛窦在来华之时已经对佛教进行了非常深入的学习和了解，而佛教则以一种主人翁的姿态缺少对基督教的了解和重视，从而难以做到“知己知彼，百战不殆”。

三、清末民初佛耶对话的总体情况

十九世纪中后期，伴随着鸦片战争的胜利，西方传教士再次涌入中国争夺市场，并将佛教这一在民间占据市场大部分份额的宗教视为重要竞争者。在基督教再次进入中国，佛耶对话的序幕是以基督教依靠政治和技术优势对佛教展开肉体上的打击而拉开的，其内容包含侮辱、殴打僧人、信众，霸占庙产、掠夺财物等，如 1844 年发生的浙江定海顾铎德主教骗占庙产改建教堂事件、1895 年发生的福建古田葬礼事件等等。与明末清初的传教士多为天主教耶稣会教士不同，当时的传教士以基督教新教的传教士为主，其中以艾约瑟、艾德、毕尔、丁韪良、李提摩太、苏慧廉等人为代表[3]。艾约瑟是一位非常博学的汉学家，对中国的语言和宗教都有非常深入的了解，还曾经受李秀成之邀前往苏州与太平军高层人员李秀成、洪仁玕讨论基督教教义问题。他在 1880 年撰写成《中国的

[1] 楚怡俊:《从明清间耶稣会士著作看他们对佛教的反应》, 华东师范大学硕士研究生毕业论文，2009 年。第 16 页。

[2] 周黄琴 :《论云栖袾宏与天主教人士的“异域”对话 》,《法音》，2015 年第 10 期。

[3] 李新德:《晚晴新教传教士的佛教观》,《宗教学研究》2007 年第 1 期。

佛教》一书，认为佛教一方面“充满灵性”[1]，一方面又是是使人迷惑、堕落的“无神论陷阱”[2]，其在中国发展为阿弥陀佛信仰是得益于中国人很早就在“波斯人”[3]那里接受了来世思想。毕尔认为《大乘起信论》的作者马鸣是在印度接受了传说当时正在印度传教的圣多玛的福音而作的，因此大乘佛教本质上是对基督教的抄袭与异质，属于“一种变形了基督教义形式”[4]。艾德则认为佛教理论是一个由互相矛盾、谬误不断的各种思想因子杂糅在一起的产物，没有多大价值。

李提摩太是清末民初推动佛耶对话最重要的一位思想家，他曾经和康有为、梁启超都维新派人士交往密切，思想较为开放、激进，对佛教、儒家和伊斯兰教著作都有所涉猎，而且积极参与中国的各项政治、社会、教育[5]、宗教运动，对当时的中国思想界和宗教界影响甚大。他同艾约瑟、毕尔、艾德等人一样希望通过了解佛学、学习佛学，最终站在基督教的立场对佛教进行批判，从而让中国的广大宗教徒转向基督教的阵营。为此，他将大量佛教经典翻译成为英文，并传入西方世界，其中著名的有《法华经》、《心经》、《大乘起信论》等。他参考毕尔的观点[6]，并结合自己的看法，“将大乘与小乘的区别类比成新约与旧约，称大乘信仰为新佛教”[7]，故将《大乘起信论》的英文译本命名为《大乘佛教的新约》。从而认为基督教是最纯粹、最普世的宗教，大乘佛教是对基督教的翻版和异化，纯正的基督教必将在中国的土地上取代大乘佛教，获得宗教主导权。

---

1 赖品超:《佛耶对话——近代中国佛教与基督宗教的相遇》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 9 页。

2 The Spread of Religious Ideas Especially in the Far Eastt (London: The Religious Tract Society, 1983), pp. 110-111.

3 李新德:《晚晴新教传教士的佛教观》,《宗教学研究》2007 年第 1 期。

4 Samuel Beal. Buddhism in China (London: Society for Promoting Christian Knowledge,1884) P136.

5 创办山西大学堂（今山西大学及太原理工大学）。

6 赖品超《李提摩太对大乘佛教的回应——从后殖民对东方学批判着眼》一文中记录了李提摩太在爱丁堡的一家书店中购买了毕尔有关佛教的著作，并发现毕尔“也称《大乘起信论》为伪基督教的书”。

7 李新德:《李提摩太与佛教典籍英译》,《世界宗教文化》2006 年第 1 期。



太虚、虚云、倓虚“三虚”是清末民初最为著名的几位佛学大师。他们大都对基督教有所看法、交流和回应。虚云大师在与孙中山和蒋介石这两位基督徒总统的对话中认为根据历史的情况，不是基督教影响了佛教，而是佛教影响了基督教，因为传说中耶稣曾在印度学习佛法[1]，阿育王也曾于公元前两百多年派遣僧人往中东地区传教[2]。倓虚法师有过在火车上与基督教牧师展开关于轮回问题辩论的美谈。相对虚云大师和倓虚法师而言，太虚大师更加重视佛耶之间友好的对话，并侧重于从社会实践的层面而非教理教义的层面来进行借鉴与合作。这与他践行“人间佛教”的理念，以及积极向西方传播佛教的宗教实践是分不开的。他在回答华东基督教教育代表团的提问时认为“佛教大乘菩萨以利他之精神，来救济觉悟众生，是都为群众幸福而牺牲自身利益；此于耶稣舍身救世的精神，颇堪借镜。”认为佛教与基督教在观照世间与利他精神的终极层面上具有高度一致性的，应此具有合作的基础。

四、明末清初佛耶对话与清末民初佛耶之争特点的异同

总体来看，明末清初的佛耶对话与清末民初的佛耶对话既有着高度的相似性和一致性，又存在着许多的差别。

（一）一致性表现在：

1、这两次对话都是以基督教的传入为契机的，是基督教在特定的历史环境中蓄意向佛教挑起的，其目的是为了打开中国的宗教市场，因此这两次对话都是以冲突为主导，和谐份额相比而言较为稀少的。由于当时佛教已经在中国社会存在千年之久，其主要的精力在于解决自身问题和与儒家、道家之间的关

[1] 冯冯:《空虚的云》中册，台湾：天华出版社,1990 年。第 964 页。

[2] 冯冯:《空虚的云》下册，台湾：天华出版社,1990 年。,第 1472 页。

系问题[1]，而且基督教和祆教、摩尼教等曾经传入过中国的其他教派一样在过去的历史中都很难形成与佛教相抗衡的气候。因此，对于基督教的发出的对话佛教回应得比较少，也没有太多的兴趣去了解基督教的教义和精神。这从外部形式上就表现为基督教在这两次对话中都表现得比佛教更为活跃，咄咄逼人，对佛教的教理教义以及仪轨制度等方面有很全面的了解；而而佛教则更多的是充当回应和防守的角色，对基督教的教理教义和仪轨制度则了解得比较少，远远逊色于基督教对佛教的了解。

2、这两次对话中都既包含了理论对话，又包含了行为冲突。前者更多的是通过文本的形式互相展开辩诘，但也有非常激烈的当面辩论事件，如利玛窦与雪浪之间的论辩、倓虚与某基督教传教士在火车上的辩论等。后者则表现得比前者激烈得多，往往都伴随着严重的群体性暴力事件，而且夹杂着民族情感在内。有的有官方参与，有的则是纯粹的民众自发性活动。明末时期如利玛窦在肇庆的教众背着利砸毁作为"偶像崇拜"标志的佛教寺庙的佛像，结果引起了报复，教堂被砸、利落下终生残疾[2]。耶稣会反对偶像崇拜，因此"凡皈依者，先问其家有魔鬼否。魔鬼谓佛像也。有则取至天主殿前石幢撞碎，掷石池中。

[1] 佛教在晚明时期内部存在大量问题，其中最为突出的就是关于"狂禅"以及佛教过度世俗化、庸俗化问题的整顿，佛教在士大夫上层以及民间都受到了广泛的诟病。而且明代时期佛教受政府制度的直接影响特别显著，万历时期随着"妖书"案和"争储"案的相继爆发，力图振兴佛教的"万历三大师"中的紫柏达观和憨山德清相继深陷牢狱，一个惨死狱中，一个被发配岭南，代表着佛教在明末的彻底没落。这种复杂而且颓废的内部现状决定了佛教很难抽出多余的精神去了解基督教和西方传教士，并对他们展开回应。关于晚明佛教状况详情可以参考日本学者荒木见悟的《明末清初的思想与佛教》、台湾学者江灿腾的《晚明佛教改革史》、陈玉女的《明代的佛教与社会》、周奇的《明代佛教与政治文化》、陈永革的《晚明佛教思想研究》以及鄙人发表在《云南社会科学》2016 年第 4 期上的《明朝中后期中国儒佛会通的发展与困境》一文。值得一提的是，利玛窦来到中国后还亲眼见到了佛教在中国的堕落，说他们"不愿学习知识和良好的风范"、"放纵情欲"。

[2] 利玛窦、金巴阁著，何高济、王遵仲、李申译:《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983 年，第 265 页。



俟积多，遂邀同党架炉举火，将诸佛像尽行熔化，率以为常。”[1]崇祯时期，罗马教廷考虑到耶稣会过于“迁就中国人的许多风俗习惯”，“不符合纯正天主教义行为”[2]，发展教徒速度太慢。因此改用激进、纯正的传教模式，结果引起了儒家士大夫和中国民众的极大反感，引发了“南京教案”的群体性大规模事件，大量教堂被砸，耶稣神像被毁，教徒被杀、被囚、被驱逐。1864 年，直隶平山县水碾村基督教民要求要求改积善寺为教堂，并砸毁佛像。[3]1899 年，直隶涞水县高洛村村民举行佛事活动，遭基督教民阻挠，引发群体性冲突。1904 年，浙江会稽基督教民破坏显圣寺神像和千年古树，抢掠财物[4]。1866 年西藏喇嘛拆毁法国传教士房屋，开枪打死传教士吕项[5]。1905 年四川巴塘地区藏民杀死两名传教士，焚毁 3 处教堂[6]。

3、这两次对话中都涌现了一大批理论深厚、名望孚众的思想家和宗教大师，如利玛窦、杨廷筠、艾约瑟、李提摩太、艾香德、云栖袾宏、蕅益智旭、太虚、虚云等等。其中包含外国的传教士，也包含中国本土受到洗礼的护教者；包含佛教的高僧，也包含许多支持佛教的居士。这些大师们都留下了丰富的著作，其中许多涉及到佛耶之间的对话，第二章及第三章中已经列举，此处不再赘述。这些著作大多是站在护己排他的立场上进行论辩的，内容广泛涉及到对方宗教的理论与行为各个层面，包括宇宙观、世界观、认识论、方法论等等。其中讨论得最多的一是有没有作为最高主宰的神存在；一是轮回观念是否正确，祖先崇拜是否有必要；一是究竟是佛教影响了基督教的产生，还是基督教影响

---

[1] 马晓英:《 晚明天主教与佛教的冲突及其影响》，世界宗教研究, 2002 年第 4 期。

[2] 赵克生:《明清时期天主教中国教区的“祭礼之争”——一种礼仪视角的考察》,《中国社会科学报》2013 年 7 月刊。

[3] 中央研究院近代研究所，教务档案：第 2 辑。台北中央研究院近代研究所印行。1974 年。

[4] 杨森富:《中国基督教史》。台北：商务印刷馆。1984 年。第 256 页。

[5] 赵树好:《晚晴基督教与佛教的冲突》,《山东师范大学学报（人文社科版）》，2002 年第 2 期。

[6] 赵树好:《晚晴基督教与佛教的冲突》,《山东师范大学学报（人文社科版）》，2002 年第 2 期。

了大乘佛教的产生。佛教认为世界是由无处不在、没有形体的真如缘起的，云栖袾宏称基督教的天堂只相当于佛教六欲天中的第三十三天的忉利天，耶稣只是忉利天天王，即帝释天，是佛教的护法神。虚云认为历史上曾经有一本耶稣的大弟子圣彼得著的《水徒行传》中记载了耶稣在 12 至 33 岁期间曾因躲避家庭为之娶妻而随商队穿越中亚，至印度、西藏一带学习佛法，并随后将佛法传回中东。[1]毕尔、李提摩太则认为大乘佛教是马鸣及其弟子在受到基督教的影响下对佛教进行颠覆性改革而形成的新宗教，犹如基督教对犹太教的变革，本质上是对基督教的模仿和异化。究其根本无非在于论证谁才更加具备先天的超越性和合法性。

4、对话地域都主要围绕北京、江浙、广东等几处政治、经济高度发达的中心城市向外辐射，而且一开始在这些地区站稳脚跟的都是佛教。北京是中国的政治文化中心，自然是宗教博得话语权的重要争取对象，明代时期紫柏达观和憨山德清都先后来到北京争取以慈圣皇太后和万历皇帝为代表的统治阶层的政策支持；清代时期佛教虽然一直受到压制，但是在北京佛教仍然香火非常兴旺，佛教寺庙竟然达到 358 座，其中清末新建的有 62 座，远多于天主教教堂和伊斯兰教清真寺的总和 19 座[2]。江浙一代自佛教传入中国以来一直是重镇地区，其中南京和杭州又是重中之重，在各种不同版本的中国传统十大名寺中江浙地区占了一半左右，其中南京栖霞寺、杭州灵隐寺都在必选之列。清末佛教复兴也是以杨文会居士在南京创办金陵刻经处为代表。广东地区是我国海上丝绸之路的重要口岸，无论是佛教早期的传入还是基督教对华的传播都以广东地区为重要登陆点，因此在广东地区争夺宗教市场是佛教和基督教势所必行的事，利

---

[1] 该理论至今尚有许多追随者，据传俄罗斯人尼古拉斯．诺托维茨与尼古拉斯．罗厄烈冶曾先后于印藏边境的法戒寺找到《伊萨经卷》，记载了耶稣在印度、西藏地区学习大乘佛法的经历，“伊萨”即耶稣。德国人霍尔根·凯斯顿还曾写《耶稣在印度》一书宣扬此事。

[2] 吴兆波：《清代北京寺庙及其价值》，《炎黄春秋》，2005 年第 10 期。



玛窦曾长期在广东韶州、肇庆等地传教，太虚大师、弘一大师也都长期在广东地区弘法、活动。

（二）差异性表现在：

1、明末清初基督教来华传播时间短，是有限的，随着康熙下诏驱逐传教士就沉没了；而清末民初基督教来华传播时间长，一直延续至今。因此，从时间维度上而言，明末清初的佛耶对话的时间段远远短于清末民初的佛耶对话。从参与人员上而言，明末清初的传教士绝大部分为天主教耶稣会教士，而清末民初的传教士则天主教、新教教士都有，以新教教士居多。而且虽然两次对话中总体上来看基督教成员都表现得佛教成员更为主动，更为了解对方。但是相比较而言，清末民初的佛教人员们比明末清初的佛教人员更加了解基督教，也更加重视对基督教的了解，并积极作出了回应。

3、明末清初佛耶对话中，基督教不占政治优势，只是得到了一批接受、崇拜利玛窦等人的儒家士大夫的支持，因此才能招至"南京教案"的重创。而清末民初佛耶对话中，基督教则在政治上占有较大优势，屡次发生在两教之间的群体性冲突几乎都是由基督教人员挑起的，而结尾往往又以他们的胜利而告终，究其原因就在于"洋大人"在当时半殖民地半封建社会的中国中惹不起，有官员在背后为他们撑腰。如 1899 年的直隶涞水事件中，教会作为挑事方，不但没有遭受惩罚，反而最终强迫佛事会"赔礼、赔银、办酒席"[1]；1895 年外国传教士垂涎定海僧人 5000 亩涂田而对僧人发起诬告，浙江巡抚不问青红皂白就直接命僧人将 2000 亩涂田送给教士。

5、虽然两次对话中冲突都多于和谐，但是后一次的对话较之前一次的对话和谐的成分更多。上海的张纯一居士早年习儒，考取了清末秀才。后树立了基督教信仰，一度"以中国的宗教哲理阐释基督教"[2]。1920 年以后，他改信佛教。

[1] 赵树好：《晚晴基督教与佛教的冲突》，《山东师范大学学报（人文社科版）》，2002 年第 2 期。

[2]赖品超：《佛耶对话——近代中国佛教与基督宗教的相遇》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 9 页。

其原因在于他认为宗教应当是关注“大总灵体所体现无尽妙相、无尽妙用”[1]之概念，每个人都应当具备这一灵体的“无尽妙相”、“无尽妙用”，只是尚未开发而已，需要通过宗教实践来加以开发。耶稣只是一位已经开发了这一灵性的代表人物，他的苦难之心是大乘菩萨道的表现。因此，耶稣是相当于观音菩萨一样的菩萨，是“菩萨应化”[2]，而非唯一的真神，人人都有可能成为耶稣。对佛教和基督教的关系从教理的层面进行了更加深入的思考，并提出了自己独特的见解。艾香德牧师不但在理论上对佛教进行了吸收，而且将之应用到了教团实践的层面，他“以不破坏中国本土文化、不触犯中国人的民族自尊心、民族习惯为原则”[3]认为向佛教沟通、学习对在中国弘法十分必要。他在创建南京景风山基督教丛林和香港道风山基督教丛林时都大量引用了佛教元素，并积极访问大沩山等佛教丛林，参与太虚大师举办的“世界佛教联合会”[4]。最具代表性的是其宗教符号为代表基督教的十字架落在代表佛教的莲花之上[5]

6、理论著作方面，前者依附儒学，后者不依附。前者多依儒解经，变通性较大，多为自我著述；后者则多为向翻译、介绍中国的佛教经典和佛教历史，并编撰佛教词典。前者如利玛窦的《天主实义》中对中国哲学普遍关注的“理气”问题和“心物”问题进行讨论，并大量引用《中庸》、《尚书》等儒家传统典籍来论证“上帝存在”的真实性和普遍性，认为中国的先民很早就认识到了有上帝存在。后者如艾约瑟撰写了《中国佛教》，艾德撰写了《中国佛教学习手册》、《中国佛教三讲》，苏慧廉编著了《中国佛教术语词典》，毕尔翻译了《法显、

[1] 张纯一:《张仲如弘道篇》，上海：协和书局 1921 年。第 49 页。

[2] 张纯一:《张仲如弘道篇》，上海：协和书局 1921 年。第 32 页。

[3] 王鹰：《试析艾香德的耶佛对话观：基督教与佛教的相遇和互动》，北京：宗教文化出版社，2015 年 5 月。

4 孙亦平:《艾香德牧师与中国佛教——民国时期宗教对话的一个案例》,《世界宗教研究》，2010 年第 6 期。

5 魏德东:《基督教丛林道风山》。魏德东新浪博客 http://blog.sina.com.cn/s/blog_3d25d0c90101hn2n.html。



宋云游记》、《佛本行集经》、《法句经》、《佛所行赞经》、《大唐西域记》和《大唐慈恩寺三藏法师传》，撰写了《中国佛典纪要》、《佛教文献四讲概要》和《佛教在中国》，李提摩太翻译了《大乘起信论》、部分《法华经》、《心经》，撰写了《佛教在中国的影响》，艾香德撰写了《穿上中国外衣的宗教》和《支那佛教教理与源流》等等。

五、两次佛耶对话对今日宗教对话的启示与教训

发生在明末清初与清末民初的两次佛耶对话都是在一个缺乏相应的对外部世界有所了解的国家政权和国家体制之内，这就必然决定了当外部世界的宗教或者其他思想文化形态进入我国社会之时造成我们的失语状态，这也正是在前后两次对话中佛教都现得捉襟见绌以及明末之时许多人将西方传教士视为“西僧”的根本原因。国家的闭关锁国所造成的无知是十分恐怖的，不仅表现在国家的沦落之上，也深刻地体现在社会的僵化之中。如何合理看待外来宗教以及其他思想文化，是一个国家的思想文化建设的重要工作，明代末年过于简单化地看待了基督教造成了失语，清代末年又过于妖魔化地看待基督教造成了广泛的暴力与冲突，这都需要认真的反思。作为一个相对更加本土化的宗教——佛教而言，在应当基督教的攻击的问题上一直以自我解释、化解误解为主，不停地在解释真如、因果轮回的实在性，较少地认真去看待基督教的教理和思想，这种闭塞的心态也是今天进行宗教之间对话的一大阻碍。

今天，随着改革开放之后宗教政策的恢复，各大宗教都得到了极大的发展，但是互相之间的对话更多地存在于具体的社会事务层面，互相之间对彼此的教理教义较少了解，甚至无兴趣了解，自以为自己的信仰绝对正确、无可置疑。但是，今天的中国不同于明代和清代，今天的中国是以马克思主义为理论指导的社会主义国家，宗教在其中扮演的是一个积极组成部分的角色。因此，今天

的宗教对话除了要涉及互相之间的思想交流和发展合作之外，还应更多地关注国家时事和大政方针，积极配合国家的各项宗教事务和思想建设工作，并参与到各项社会救济、慈善事业当中，努力做好“爱国爱教”。

Abstract: The late Ming and early Qing Dynasty and the late Qing and early The Republic of China Dynasty are two important periods of Buddhist and Christian ' dialogue in China, which take an important significance in China's history of religious dialogue. To understand the overall situation about their consistency and differences between each other can help us to better understand the development course of studying dialogue in the history of our country the expansion and development, and guide the current religious dialogue. The late Ming and early Qing Dynasty and the late Qing Dynasty, the two members of the organization, studying the dialogue in the historical background, development mode, starter, expand the content of many aspects of the existing consistency is very amazing, there are also many differences need to pay attention to. Many of ideologist and religious activists such as Matteo Ricci, Timothy Richard, Karl Reichelt, Master Taixu emerged in this time, who worthy of our mind. The innovative and important ideas they put forward are worthy of our careful study.
Keywords: Christianity, Buddhism, Dialogue, Conflict



神学影响还是维权后果：中国基督徒权利观念的来源调查

张志鹏（南京工程学院）

摘要：本文基于一项小范围的问卷调查，发现受访的中国基督教信仰者相对于全部受访者而言，他们的权利意识更为强烈，他们对当前法治的评价更为严厉。进一步的分析表明，是基督教信仰者中的未登记教会成员与那些受到侵犯的宗教信仰者才是现代权利与法治理念的坚定支持者。这两类群体通常是交叉的，因为大部分未登记教会都经历了不同形式的被侵权的事件。从中国基督教的历史渊源和内在机制来看，在神学建设上长期缺乏现代法治内容和权利观念，只有一些抽象的神学原则和基于个人宗教情感的正义评价。当前真正推动中国基督徒具有现代权利观念和法治思维的是现实中他们所遇到的各类涉及维护权利的事件。这些掌握了现代法治与权利观念的基督徒进一步将相关内容融入到教会神学之中，从而使得各教会在神学认知上开始差异化发展。

关键词：中国基督徒，权利观念，法治，宗教自由，神学创新

一、问题聚焦与研究设计

本文试图了解中国的基督徒在权利认知上与其他人有无显著差别？如果存在差别，则进一步讨论导致这种差别的主要原因是什么？是神学影响还是实践

中的维权需要?

在讨论研究方案之前，需要给出权利认知的界定以及说明研究权利认知问题的意义。概括而言，权利认知在很大程度上决定着人们是否维护自己的权利以及愿意付出多高代价来维护自己的权利。具体而言，“一项权利之成立，先要有对作为权利内容的资格、利益、力量或主张所作出的肯定评价，即确信它们是“应有的”、“应得的”，于是才有要求别人承担和履行相应义务的理由。”“权利意识包括三个要素：权利认知、权利主张和权利要求。”“权利认知是指作为权利主体的个人对自己应该或实际享有的利益和自由的了解和认知。”“权利主张是指权利主体对自己应该或实际享有的权利予以主动确认和维护的意识。只有在认知的前提下才有可能主张权利。”“权利要求是指社会成员根据社会的发展变化主动向社会或政府提出新的权利要求的意识，例如要求政府从法律上确认某些应然权利等。”[1]权利认知受到多种因素影响，而且随着时代发展而不断变化。不过，“当代西方的一些社会学家和法学家认识到了观念的独立性和“顽固性””[2]

权利认知的重要性在于它能够影响到个体和群体的行动，从而推动权利的真正实现。例如，一项基于美国 2006 年国家调查的研究表明，美国公共意见普遍支持人权而且人们愿意将自己的经济行为与自己的主观认识保持一致。大多数声称自己愿意支持道德性生产的人们在实际生活中能够为这些物品支付更多。[3]

现代权利观念是从晚清时才传入中国的。中国人的权利认知经过了一个漫

[1] 夏勇：《走向权利的时代（修订本）》（北京：中国政法大学出版社，1999），页 2、45-48。

[2] 夏勇：《走向权利的时代（修订本）》，页 49。

[3] Shareen Hertel，Lyle Scruggs，C. Patrick Heidkamp，“Human Rights and Public Opinion: From Attitudes to. Action,” Political Science Quarterly 124，3 (Fall 2009): 445-461.



长的演变过程。金观涛、刘青峰的研究发现，《新青年》中各阶段对“权利”一词的含义不仅同辛亥前的意义有很大差异，而且在不同阶段其价值含义也是不同的。[1]“1919 年前权利一词具有正面价值，它同时包含英美经验主义和法国启蒙思想对自由的看法，即自主性与积极自由并存，而且在使用“权利”这个词时往往是用于反对儒家奴隶道德和不平等，即它是和传统道德相对立的新道德。人们或用它来反对纲常名教，或用它来证明少数精英垄断政治的不合理，或用它证明国家权利过大会损害个人自由，使宪法成为一纸空文。1919 年后，“权利”这一词被技术化，它或成为一个纯法律概念，表示在某种条件下特许做的事。另一方面，权利观念开始被广泛应用于利个人经济领域，经济分配的不平等被视为权利的不平等。贫苦大众受教育的权利也受到普遍关注。”他们认为，“权利意义之所以巨变，这是因为五四知识分子重返一元论，道德再成为政治制度合法性的唯一基础，新政时期容纳权利的空间不再存在。”

权利含义在中国的再次回归已是 1978 年以后。研究者通过调查发现，“尽管公民权利意识的变化是不平衡的，并呈现出某种被动性，但是，从总体上看，自改革以来，这种变化是有史以来最深刻的变化。如果我们进行较深入的观察，就会发现，这种变化是改革以来中国社会结构、社会关系、法制建设以及价值观念变化引起的。”[2]

即使在改革开放 30 多年后的中国，人们的人权认知与欧洲之间也存在着显著的差异。邓肯•弗里曼、古斯塔夫•盖拉茨利用“世界价值观调查”于 2001 年和 2007 年在中国进行的两次调查数据的分析表明，在中国，对现有人权状况持非常肯定观点（即选择在自己的国家中个人人权得到“非常尊重”或“比较尊重”）的

[1] 金观涛、刘青峰：<近代中国「权利」观念的意义演变——从晚清到《新青年》>，《近代史研究所集刊》；第 32 期(1999 / 12 / 01)，页 209 - 260。

[2] 夏勇：《走向权利的时代（修订本）》，页 87-88。

人比欧洲国家多得多。相反，在欧洲，有相当比例的人认为人权不太受尊重，而在中国，很少有人这样认为。不过，中国受访者中间有 23.5%的人选择了回答“不知道”，而欧洲各国受访者中选择“不知道”的不超过 3%。调查数据还显示，中国人和欧洲人对这些政治活动的看法非常不同。只有 5. 9% 的中国人签署过请愿书，而这一比例在法国是 66. 4%，在英国是 65. 9%，在瑞典是 77. 6%。与之形成对照的是，有 47. 3%的中国人说他们永远不会签署请愿书。在大多数欧洲国家，表示永远不会签署请愿书的受访者比例通常是 10- 20%。在中国，调查数据表明，人权或者至少欧洲重视的那些人权被赋予低优先级(low priority)。如，只有 3. 8%的中国受访者将保护言论自由作为他们的首选，而 11. 1%的人将“给人民更多发言权”作为首选。[1]

基督教与现代权利观念之间的关系也受到了广泛关注。有的基督徒认为在《圣经》中有许多保障人权的经文；还有人认为“天赋人权说”是基督教世界观的产物，并且举出美国《独立宣言》中的话语：“人人生而平等，造物者赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利”作为证据。在《基督教对文明的影响》一书中，则详细列举了基督教所推动的大量人权的进步，包括：妇女获得自由与尊严、劳动和经济自由的尊严、给人人以自由和公正、废除奴隶制度等等。[2]还有学者研究提出，公民身份-权利和民主化的发展，主要得益于 17-18 以及 19-20 世纪英国等欧洲社会中基督教的教区及其维权活动。[3]

中国基督徒与维权的关系是近年来学者关注的焦点。研究者发现，在推动

---

[1] 邓肯•弗里曼、古斯塔夫•盖拉茨，朱鸣译：<欧洲与中国的人权观差异>，《欧洲研究》，2011 年第 2 期，页 73-87。

[2] 阿尔文·施密特：《基督教对文明的影响》，汪晓丹等译，（上海：上海人民出版社，2013）。

[3] Somers，Margret R., Genealogies of Citizenship: Market，Statelessness，and the Right to Have Rights（Cambridge University Press,2008）.



中国社会维权的进程中，总是活跃着一些基督徒的身影。单传航发现，“自2005 年，基于基督教伦理的教会维权运动，成为促进公民身份-权利的主要方式。”“作为范亚峰首倡、李柏光和李苏滨等人共同发起的“教会法律维权”（属于灰市），在 2005-2010 期间，导致了全国范围内“维护公民宗教信仰自由权利”的教会维权运动，其十分活跃，主要表现方式在于：聘请律师、行政复议和起诉实施逼迫的政府单位、为受害者提供辩护、提供法律咨询。”“在以教会维权为主的基础上，基督徒律师的维权模式和活动已经扩展到其它公民权利领域，并不局限于教会领域，而是进入社会形成了“公民法律维权”模式，并对中国的法制和法治，产生了重大影响。”他认为，“基督徒维权人士个人对基督教伦理中“公平正义、爱上帝和爱人”的原则持守，共同构成了维权运动面对政府的打压却始终能够前赴后继，持续进行的重要因素。”[1]邢福增也认为，“对这群基督徒维权人士（或受基督教感染的非基督徒维权律师）而言，他们的维权及抗争，无疑反映出其对中国政治转型的期盼，但也让我们看见，基督教信仰对他们的存在所展现的意义。”[2]

然而，这些杰出的基督徒维权律师在中国的基督徒信仰者中间只是极小的一个群体。究竟中国基督徒是不是在权利观念是与其他人有无不同？导致不同的原因何在？这还需要进行更为深入的调查分析。为了了解中国基督徒在权利观念上的状况，笔者本文采取了问卷调查与访谈相结合的研究方法。

为了深入了解基督徒在权利认知上的状况，笔者在 2018 年 11 月和 12 月期间通过微信朋友圈进行了一项主题为“中国人法律知识与观念调查”的问卷调查。问卷中共设计了 22 个问题，其中第 1~5 题和第 19 题了解受访者性别、年龄、

[1] 单传航：《基督教与中国公民社会——无形化教会社区通过基督教伦理在中国促进公民身份-权利和政教关系的发展》，（中国基督教理学协会 代理出版，美国波士顿，2013 年 03 月），页 18-22。

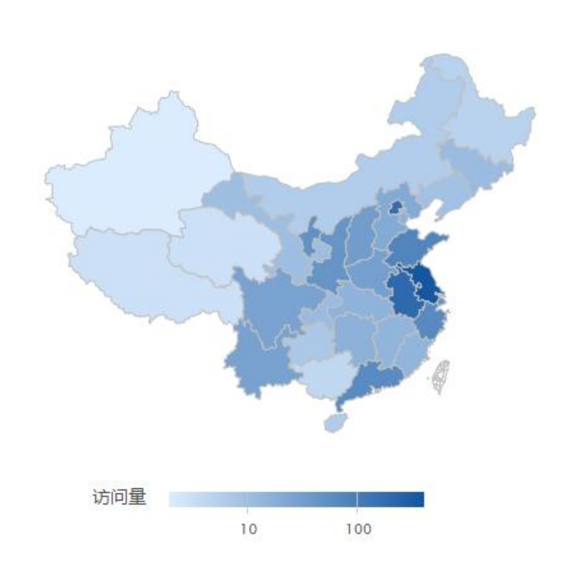
[2] 邢福增：<中国维权运动与基督教信仰>，《时代论坛》，1382-3 期（2014 年 2、3 月），页 1-7。

所在省市、职业身份、受教育水平、信仰状况的基本情况；第 6~13 题分别针对财产权利、租住权利、建筑风格权利、言论自由权利、服饰权利、宗教信仰自由权利、选举权利等权利认知状况进行了提问；第 14~18 题分别了解了受访者对中国法律及司法的评价、认知的坚持程度、法律观念的获得方式；；第 19~22 题分别针对基督徒和其他宗教信仰受访者了解聚会方式、聚会规模变化、聚会场所是否受到政府的强制改变的情况。在问卷完成和试调查后，笔者在自己群发送给自己 3521 位微信好友和 50 多个微信群，也邀请这些微信好友帮忙继续转发在他们的朋友圈，最终共收回 1653 份答卷。[1]需要说明的是，笔者近些年从事教学并参加公益活动，微信朋友圈中除了亲朋好友之外，还有不少学生和市民。由于网络调查所具有的无法科学抽样的天然缺陷，所以本问卷调查的结果无法推广到更广大的地区，仅仅能够代表一个城市学者的生活圈，或者说粗略代表了华东地区部分城市居民和学生的权利认知状况。不过，由于是自愿的匿名调查，所获得结果也较为真实，有一定的参考价值。

从地域分布来看，这些受访者来自全国 31 个省、直辖市和自治区，还有很少几位是来自香港和海外的华人（如图 1 所示）。笔者所生活和工作的江苏、安徽及曾经上学的北京等地区的受访者占比较高，这符合微信朋友圈的特征。

[1] 本问卷的原始数据可以在笔者完成研究报告（2019 年 6 月）后提供给所有需要的人，有意索取者请来邮件 1145732483@qq.com 告知。





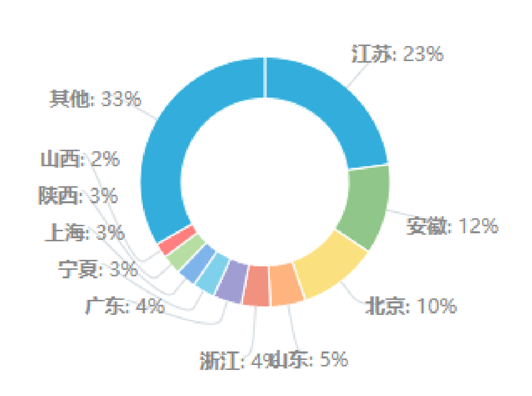


图 1 受访者的地区分布

包括受访者的性别、年龄、受教育程度、职业、政治身份和信仰状况的社会-人口特征如表 1 所示。从表中可以观察到，受访者在年龄分布上集中在 18-25 和 41-50 两个年龄段上，这与作者所接触的学生群体和自己的同龄人有关；大部分受访者为大学专科及本科（含成人教育）；受访者中学生身份的较多，其他职业的分布较广，但主体是城市居民，农民身份的很少。在信仰状况上，列举了五个主要宗教和其他类型的宗教或信仰，也包括了无神论者。虽然自认为是无神论者的有 27.71%，但各种宗教或信仰群体丰富多彩且都有一定比例，

其中选择信仰基督教者占比 8.89%。

表 1 受访者的社会-人口特征

	类别	%	人数
性别	男	54.63%	903
	女	45.37%	750
年龄	18 岁以下	2.12%	35
	18~25	29.89%	494
	26~30	8.95%	148
	31~40	17.30%	286
	41~50	26.56%	439
	51~60	12.10%	200
	60 以上	3.09%	51
受教育程度	小学及以下	0.43%	7
	初中	3.95%	65
	高中（含职业高中、中专、技校）	8.68%	143
	大学专科及本科（含成人教育）	61.02%	1005
	硕士研究生	17.61%	290
	博士研究生	8.01%	132
	其他	0.30%	5



职业	全日制学生	19.82%	493
	企业高层管理人员	7.32%	121
	企业员工	17.97%	297
	农民或在外打工	3.09%	51
	中小学教师	2.96%	49
	大学教师	6.78%	112
	政府公务人员及事业单位	10.22%	169
	现役军人及武警	1.09%	18
	律师	2.12%	35
	除律师外的其他专业人士（会计师、工程师、医护人员）	3.87%	64
	退休人员及全职在家、自由职业者	9.62%	159
	其他	11.98%	198
政治身份	中国共产党党员	11.80%	195
	中国共青团团员	10.41%	172
	民主党派党员	1.21%	20
	我信仰佛教	8.17%	135
	我信仰道教	2.24%	37
	我信仰伊斯兰教	2.66%	44

信仰状况	我信仰基督教	8.89%	147
	我信仰天主教	1.51%	25
	我信仰不属于上面列举的其他宗教	5.38%	89
	我信仰家乡当地的神或民间信仰	0.91%	15
	我信仰的是一种被看做是“邪教”的宗教	0.18%	3
	我对一个或多个宗教的教义都相信，但没有参加任何宗教组织	7.99%	132
	我不相信宗教，但我相信人有灵魂	18.15%	300
	我不相信宗教，但我会祭祖或烧香、拜神	25.17%	416
	我不相信宗教，但有过算命、相面、风水、看星座、戴吉祥物等行为	13.85%	229
	我是无神论者，不相信任何宗教，也没有过任何祭拜或迷信行为	27.71%	458
	其他	10.65%	176

二、受访基督徒权利认知与法治感受的独特性

在 1653 位受访者中有 147 位选择了自己信仰基督教的，接下来分别比较这些基督教信仰者与全部受访者在权利认知、法治评价和对解决利益受损事件方式三个方面是否存在着显著差异。

1、基督徒在权利认知上的差异



我们来比较一下这些基督教信仰者与全部受访者在针对财产权利、租赁权利、建筑风格权利、言论自由权利、服饰权利、宗教信仰自由权利、选举权利方面的认知状况，看看究竟有无显著的差异。

（1）财产权利认知状况。针对财产权利，设计的问题是："某城市政府因为要修建新的公园，拆迁王二的住房，所给的补偿比王二希望的少，王二拒不搬迁。对此，您认为？"选项分别是：（1）政府是为了公共利益，可以强制拆迁；（2）政府可以强制拆迁，但需要提高经济补偿；（3）强制拆迁违法，政府给再多的补偿都不能拆；（4）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对私人财产权利的不认可和不尊重，选项（3）表明对私人财产权利的认可和尊重。表 2 中是全部受访者与信仰基督教者对此问题选项的结果。

表 2 全部受访者与信仰基督教者的私人财产权利认知状况

	（1）政府是为了公共利益，可以强制拆迁	（2）政府可以强制拆迁，但需要提高经济补偿	（3）强制拆迁违法，政府给再多的补偿都不能拆	（4）其他看法或不清楚
全部受访者（1650 人）	194 人	516 人	740 人	200 人
	11.76%	31.27%	44.85%	12.12%
信仰基督教者（147 人）	8 人	32 人	92 人	15 人
	5.44%	21.77%	62.59%	10.2%

从表 2 中可以发现基督教信仰者在尊重私人财产权利的选项（3）上比总体受访者高出近 20%；在侵犯私人财产权利的选项（1）上，比总体受访者低约

25%。在财产权利认知上，基督徒不仅与“无神论者（选项（1）为 16.16%；选项（3）为 39.96%）”差异显著；而且即使与佛教、道教、伊斯兰教、天主教的信仰者相比，也有较明显的差异。

（2）房屋租赁权利认知状况。针对房屋租赁权利，设计的问题是“张三租了李四的住房，一次性缴纳了 3 年的房租，经常在房间内组织很多人参加的读书交流会。在 1 年后当地派出所以违反公共安全为由要求李四停止出租房屋给张三，李四要求张三立即搬出。对此，您会同意下列哪个判断：”。给出的选项包括：（1）张三违法，必须无条件搬出所租房屋；（2）张三没有违法，但应该搬出所租房屋，李四不退还张三的租金和违约金；（3）张三应该搬出，但李四应该退还张三的租金和违约金；（4）李四违法，没有权利要求张三搬出所租房屋；（5）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对租赁权利的不认可和不尊重，选项（4）表明对租赁权利的认可和尊重。表 3 中是全部受访者与信仰基督教者对此问题选项的结果。

表 3 全部受访者与信仰基督教者的房屋租赁权利的认知状况

	（1）张三违法，必须无条件搬出所租房屋	（2）张三没有违法，但应该搬出所租房屋，李四不退还张三的租金和违约金	（3）张三应该搬出，但李四应该退还张三的租金和违约金	（4）李四违法，没有权利要求张三搬出所租房屋	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1651	139	94	788	492	138
	8.42%	5.69%	4.73%	29.80	8.36%



人）					
信仰基督教者（147人）	3	4	38	90	11
	2.04%	2.72%	25.85%	61.22%	7.48%

从表 3 中可以发现基督教信仰者在尊重租赁权利的选项（4）上比总体受访者高出 31%；在侵犯租赁权利的选项（1）上，比总体受访者低约 5%。可见，基督教信仰者在租赁权利的认可和尊重上有明显的差异。

（3）建筑文化标识的权利认知状况。针对个人对于私人建筑外在风格的权利，设计的问题是："赵六的公司大楼在建筑风格上模仿古代欧洲的建筑，并且在楼顶树立了一个"十字架"作为标志，当地政府有关部门要求赵六拆除"十字架"标志，并且改变大楼建筑风格。对此，您认为："。选项包括：（1）赵六公司的做法违法，应该强制拆除改建；（2）赵六公司的做法不违法，但不符合中国传统，最好不要这样；（3）赵六公司不违法，有权利选择建筑风格和安装"十字架"，不应拆除；（4）其他看法或不清楚。其中，选项（1）表明对私人建筑风格文化标识权利的无视和侵犯；选项（3）表明对私人建筑风格文化标识权利的认可和尊重。表 4 是全部受访者与信仰基督教者的房屋租赁权利权利认知状况。

从表 4 中可以发现基督教信仰者在尊重私人建筑文化标识权利的选项（3）上比总体受访者高出 33%；在侵犯租赁权利的选项（1）上，比总体受访者低约 12%。可见，基督教信仰者在私人建筑文化标识权利的认可和尊重上有明显的差异。

表 4 全部受访者与信仰基督教者的建筑文化标识权利认知状况

	（1）赵六公司的做法违法，应该强制拆除改建	（2）赵六公司的做法不违法，但不符合中国传统，最好不要这样	（3）赵六公司不违法，有权利选择建筑风格和安装“十字架”，不应拆除	（4）其他看法或不清楚
全部受访者（1652 人）	220	496	819	117
	13.32%	30.02%	49.58%	7.08%
信仰基督教者（147 人）	2	12	123	9
	1.36%	8.16%	83.67%	6.12%

（4）言论自由权利认知状况。针对言论自由的权利，问卷中设计的问题是：“李四在微信朋友圈发布了一条咒骂当地交警部门“去死”的微信，您认为李四这样的行为属于：”。选项包括：（1）是违法行为，应该被拘留；（2）是违法行为，不应该被拘留，批评教育就可以；（3）虽然不是违法行为，但也应该被删除；（4）不是违法行为，是言论自由权利；（4）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对言论自由权利的不认可和不尊重；选项（4）是对言论自由权利的完全认可和尊重；选项（2）和（3）是对言论自由权利的逐步从不认可到认可程度的提升。表 5 显示了全部受访者与信仰基督教者的言论自由权利认知状况。



表 5 全部受访者与信仰基督教者的言论自由权利认知状况

	（1）是违法行为，应该被拘留	（2）是违法行为，不应该被拘留，批评教育就可以	（3）虽然不是违法行为，但也应该被删除	（4）不是违法行为，是言论自由权利	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1653人）	265	451	497	388	52
	16.03%	27.28%	30.07%	23.47%	3.15%
信仰基督教者（147人）	7	18	35	83	4
	4.76%	12.24%	23.81%	56.46%	2.72%

从表 5 中可以发现基督教信仰者在尊重言论自由权利的选项（4）上比总体受访者高出 33%；在侵犯租赁权利的选项（1）上，比总体受访者低约 13%。可见，基督教信仰者在言论自由权利的认可和尊重上有明显的差异。

（5）穿着服饰权利认知状况。针对公民个人穿着服饰特别是具有特定文化标识含义的服饰的权利，问卷中设计的问题是："刘七喜欢穿着一件只露出眼睛的蒙着脸和全身的黑袍子在街上游走，您怎样看待他这样的行为："。选项包括：（1）刘七是违法的极端主义行为，应该坚决禁止；（2）刘七的穿着代表了某种信仰，应该禁止在公众场合出现；（3）刘七只是奇装异服，不违法，但最好不允许在公开场合穿着；（4）穿什么衣服是刘七的权利，政府无权干涉；（5）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对穿着服饰权利的不认可和

不尊重；选项（4）是对穿着服饰权利的完全认可和尊重；选项（2）和（3）是对言论自由权利的逐步从不认可到认可程度的提升。表 6 显示了全部受访者与信仰基督教者、信仰伊斯兰教者的穿着服饰权利认知状况。

表 6 全部受访者与信仰基督教者的穿着服饰权利认知状况

	（1）刘七是违法的极端主义行为，应该坚决禁止	（2）刘七的穿着代表了某种信仰，应该禁止在公众场合出现	（3）刘七只是奇装异服，不违法，但最好不允许在公开场合穿着	（4）穿什么衣服是刘七的权利，政府无权干涉	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1653 人）	69	201	751	570	62
	4.17%	12.16%	45.43%	34.48%	3.75%
信仰基督教者（147 人）	4	9	45	83	6
	2.72%	6.12%	30.61%	56.46%	4.08%
信仰伊斯兰教者（44 人）	0	6	10	27	1
	0.0%	13.64%	22.73%	61.36%	2.27%



从表 6 中可以发现基督教信仰者在尊重言论自由权利的选项（4）上比总体受访者高出 22%；在侵犯租赁权利的选项（1）上，比总体受访者低近 2%。可见，基督教信仰者在言论自由权利的认可和尊重上有明显的差异。值得一提的是，对于此问题的回答，信仰伊斯兰教者表现出了与信仰基督教者更高的认可和尊重。这应该是与问题中所描述的服饰与穆斯林更为相关所致。其他的信仰群体则普遍低于基督教信仰者和伊斯兰教信仰者对穿着服饰权利的认可程度。

（6）自由参加宗教或信仰活动权利认知状况。针对人们自由参加各类宗教或信仰活动的权利，问卷中设计的问题是：“《中华人民共和国宪法》第 36 条规定：中华人民共和国公民有宗教信仰自由。对此，您的理解是，中国人可以自由信仰和实践下列哪些（多选）：”。选项包括：（1）在政府登记的佛教、道教、天主教、基督教和伊斯兰教；（2）没有登记过的各类宗教；（3）各种各样的民间信仰；（4）来自外国的宗教；（5）参加算命、看风水等迷信活动；（6）政府公布的“邪教”；（7）其他看法或不清楚。对于多种宗教类型的宗教或信仰活动，受访者所选择的类型越多，表明对于该权利的认可和尊重越高；选择的类型越少，则表明对于该权利的认可和尊重较低。表 7 中是全部受访者与信仰基督教者的自由参加宗教或信仰活动权利的认知状况。

表 7 全部受访者与信仰基督教者的自由参加宗教或信仰活动权利认知状况

	（1）在政府登记的佛教、道教、天主教、基督教和伊斯	(2)没有登记过的各类宗教	(3)各种各样的民间信仰	(4)来自外国的宗教	(5)参加算命、看风	(6)政府公布的“邪教”	(7)其他看法或不清楚

	兰教				水等迷信活动		
全部受访者（1647人）	1430	350	653	422	209	64	113
	86.82%	21.25%	39.65%	25.62%	12.69%	3.89%	6.86%
信仰基督教者（147人）	101	87	90	80	42	25	14
	68.71%	59.18%	61.22%	54.42%	28.57%	17.01%	9.52%

从表 7 中可以看到，信仰基督教者除了选项（1）“在政府登记的佛教、道教、天主教、基督教和伊斯兰教”上表达同意的百分比低于全部受访者外，对于“没有登记过的各类宗教”、“各种各样的民间信仰”、“来自外国的宗教”、“参加算命、看风水等迷信活动”和“政府公布的“邪教””等 5 个选项上都给出了更高的同意百分比，高出百分比的幅度从 40%到 13%之间。由此，可见，信仰基督教者对于其他各类型的宗教活动信仰活动更加包容，愿意认可他们的被自由信仰和实践的权利。

（7）自由信仰和实践新兴宗教的权利认知状况。针对那些被政府称为“邪教”的新兴宗教的权利，问卷中设计的问题是：“张三在自己家练习“法车仑大法”，相信能够治病和觉悟，并且还经常送资料给他的朋友，劝他们一起相信“法车仑大法”，您认为他的行为是：”。选项包括：（1）张三信的是邪教，是违法行为，



应该坚决禁止；（2）张三虽然信的是邪教，但没有违法，不应该禁止；（3）张三信的是一种宗教，但是违法行为；（4）张三信的是一种宗教，没有违法；（5）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对自由信仰和实践新兴宗教的权利的不认可和不尊重；选项（4）是对自由信仰和实践新兴宗教的权利的完全认可和尊重；选项（2）和（3）是对自由信仰和实践新兴宗教的权利的逐步从不认可到认可程度的提升。表 8 显示了全部受访者与信仰基督教者的自由信仰和实践新兴宗教的权利认知状况。

表 8 全部受访者与信仰基督教者的房屋租赁权利权利认知状况

	（1）张三信的是邪教，是违法行为，应该坚决禁止	（2）张三虽然信的是邪教，但没有违法，不应该禁止	（3）张三信的是一种宗教，但是违法行为	（4）张三信的是一种宗教，没有违法	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1653人）	1096	147	72	222	116
	66.30%	8.89%	4.36%	13.43%	7.02%
信仰基督教者（147人）	38	36	4	58	11
	25.85%	24.49%	2.72%	39.46%	7.48%

从表 8 中可以发现基督教信仰者在自由信仰和实践新兴宗教的权利的选项（4）上比总体受访者高出 26%；在不认可自由信仰和实践新兴宗教的权利的选项（1）上，比总体受访者低近 41%。可见，基督教信仰者在自由信仰和实践新兴宗教的权利的认可和尊重上有明显的差异。

（8）选举权利认知状况。针对选举权和被选举权的权利，问卷中设计的问题是："《中华人民共和国宪法》第三十四条规定：中华人民共和国年满十八周岁的公民，不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限，都有选举权和被选举权；但是依照法律被剥夺政治权利的人除外。对于选举权和被选举权，您的看法是："。选项包括：（1）选举权和被选举权是西方国家的东西，中国人不需要；（2）选举权和被选举权都不重要，可有可无；（3）对于现在的选举权和被选举权，我很满意；（4）选举权和被选举权很重要，但需要今后慢慢实现；（5）选举权和被选举权很重要，必须完全落实；（6）其他看法或不清楚。其中选项（1）表明对选举权利的不认可和不尊重；选项（5）是对选举权利的完全认可和尊重；选项（2）、（3）和（4）是对选举权利的逐步从不认可到认可程度的提升。表 9 显示了全部受访者与信仰基督教者的选举权利认知状况。

表 9 全部受访者与信仰基督教者的房屋租赁权利权利认知状况

	（1）选举权和被选举权是西方国家的东西，中国人不需	（2）选举权和被选举权都不重要，可有可无	（3）对于现在的选举权和被选举权，我很	（4）选举权和被选举权很重要，但需要今后慢慢实现	（5）选举权和被选举权很重要，	（6）其他看法或不清楚



	要		满意		必须完全落实	
全部受访者（1651人）	22	29	224	608	1147	63
	1.33%	1.75%	13.55%	36.78%	69.39%	3.81%
信仰基督教者（147人）	2	2	8	31	122	6
	1.36%	1.36%	5.44%	21.09%	82.99%	4.08%

从表 9 中可以发现基督教信仰者在选举权利的选项（1）和（2）上与全部受访者基本相同，但在选项（3）上信仰基督教者的百分比却比全部受访者低了 8%；想选项（5）“选举权和被选举权很重要，必须完全落实”上，信仰基督教者比全部受访者高了近 13%。可见，基督教信仰者对于当前选举权利感到满意的较少，要求选举权得到认可和尊重的比例明显较高。

2、基督教信仰者对法治评价的差异

法律法规及司法、执法情况是人们在日常生活中能够直接感受到法治状况。下面根据对这些法治状况的评价情况，来比较基督教信仰者与全部受访者之间在是否存在明显差异。

（1）**对法律、法规的评价。**针对这一问题，问卷中设计的问题是“就您所了解到的中国法律和法规，您的评价是：”。选项包括：（1）公平、合理和完

善；（2）比较公平、合理和完善，需要较小的修改；（3）不公平、合理和完善，需要大的修改；（4）非常不公平、合理和完善，需要全面的修改；（5）其他看法或不清楚。从选项（1）到（4），是对法律、法规的评价逐步从肯定转变到否定。表 10 显示了全部受访者与信仰基督教者对中国法律和法规的评价状况。

从表 10 中可以发现基督教信仰者在对中国当前法律、法规正面评价的选项"（1）公平、合理和完善"和"（2）比较公平、合理和完善，需要较小的修改"的百分比都显著低于全部受访者的百分比；但对中国当前法律、法规负面评价的选项"（3）不公平、合理和完善，需要大的修改"和"（4）非常不公平、合理和完善，需要全面的修改"上，基督教信仰者的百分比明显高出全部受访者的百分比较多。可见，基督教信仰者对于当前中国法律、法规的评价上有其不一样的看法。

表 10 全部受访者与信仰基督教者对法律、法规的评价

	（1）公平、合理和完善	（2）比较公平、合理和完善，需要较小的修改	（3）不公平、合理和完善，需要大的修改	（4）非常不公平、合理和完善，需要全面的修改	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1653人）	118	893	357	169	116
	7.14%	54.02%	21.60%	10.22%	7.02%



信仰基督教者（147人）	5	26	53	50	50
	3.4%	17.69%	36.05%	34.01%	34.01%

（2）对司法和执法的评价。针对这一问题，问卷中设计的问题是"就您所了解的实际中的中国司法和执法的状况，您的评价是："。选项包括：（1）公正合理；（2）比较公正合理；（3）不够公正合理；（4）非常不公正合理；（5）其他看法或不清楚。从选项（1）到选项（4），表明对司法和执法的评价从非认可到很不认可。表 11 显示了全部受访者与信仰基督教者对司法和执法评价的状况。

表 11 全部受访者与信仰基督教者对司法和执法的评价

	（1）公正合理	（2）比较公正合理	（3）不够公正合理	（4）非常不公正合理	（5）其他看法或不清楚
全部受访者（1652人）	118	636	570	238	905
	7.14%	38.50%	34.50%	14.41%	5.45
信仰基督教者（147	1	17	52	65	11
	0.68%	11.56%	35.37%	44.22%	7.48%

人）					

从表 11 中可以发现基督教信仰者在对中国当前司法和执法正面评价的选项“（1）公正合理”和“（2）比较公正合理”的百分比都显著低于全部受访者的百分比；但对中国当前法律、法规负面评价的选项“（4）非常不公正合理”上，基督教信仰者的百分比明显高出全部受访者 30%。可见，基督教信仰者对于当前中国司法和执法的评价上有其不一样的看法。

3、对解决利益受损事件的方式差异

为了了解基督教信仰者是解决利益受损事件时的态度和方式与其他群体有无明显差别。我在问卷中设计了题目“假如您遇到了不公的事情，自己的利益受到损害，您会选择哪种方式对待这件事？”。选项包括：（1）相信党和政府最终能够给我公平；（2）相信聘请律师，走法律程序能够维护我的权益；（3）尽量走法律程序，但不抱太大希望；（4）只能接受不公平的后果，个人是没办法的；（5）相信“人在做，天在看”，最终会善恶报应；（6）不相信法律的公平，相信上帝会最终给我公平；（7）其他看法或不清楚。在这些选项中，各自侧重点不同。通过选择，可以侧面反映出受访者对于现行法律保护公民基本权利的评价以及自己的态度。表 12 显示了全部受访者与信仰基督教者对解决利益受损事件的方式的选择。

表 12 全部受访者与信仰基督教者对解决利益受损事件的方式的选择

	（1）相信党	（2）相信聘请	（3）尽量走	（4）只能接受	（5）相信“人在	（6）不相信	（7）其他



	和政府最终能够给我公平	律师，走法律程序能够维护我的权益	法律程序，但不抱太大希望	不公平的后果，个人是没办法的	做，天在看”，最终会善恶报应	法律的公平，相信上帝会最终给我公平	看法或不清楚
全部受访者（1647人）	393	871	689	134	397	147	93
	23.77%	52.69%	41.68%	8.11%	24.02%	8.89%	5.63%
信仰基督教者（147人）	8	44	81	17	30	76	5
	5.44%	29.93%	55.1%	11.56%	20.41%	51.7%	3.4%

从表 12 中可以发现，选择选项（1）和选项（2）的信仰基督教者的百分比明显低于全部受访者，选择选项（3）的信仰基督教者高于全部受访者的百分比，这说明信仰基督教者更不相信现有的政府以及法治。大部分信仰基督教者选择了选项（6），这一点也与其信仰身份相符合。总体而言，受访群体中的基督教信仰者明显地对现有法律缺乏信心，而且在事关自己利益的问题上明显地不相信现有法治能够维护基本权利。

三、受访信仰基督教者法律观念的来源分析

上述三个方面共 11 个涉及到权利认知和法治评价的调查问题显示，基督教

信仰者在所有问题的选择上都与全部受访者（包含了这 147 位基督教信仰者，如果剔除这 147 位基督教信仰者，其结果会更加显著）有显著不同。这些差异表明了，中国的信仰基督教者具有更加明确的权利意识，了解和认可在法治社会中人们所应该具有的各项权利，也尊重这些权利。同时他们对中国的法治状况的评价较低，缺乏信任。那么，需要思考和解答的是，在本问卷调查中，这些信仰基督教者的上述权利认知和法治评价是从何而来的？是来自于教会神职人员的教导，还是来自现实生活中维权的需要？为了解答这一问题，我们利用问卷调查中的其他一些问题来进行分析。

首先在问卷中设计了一个问题，“您具有的上述对法律的看法，主要是从哪里获得的？”。选项包括：（1）学校课堂；（2）自己看书；（3）互联网上；（4）从工作实践中了解；（5）从亲戚朋友那里得知；（6）从法师、道长、牧师、神父或阿訇等人的讲道（经）中；（7）自己遭遇的一些事情中；（8）其他地方或不清楚。全部 1653 位受访者对于上述选项的选择结果如图 2 所示。总体来看，大部分来自于互联网、工作实践、自己看书、学校课堂以及自己遭遇的一些事情，选择“从法师、道长、牧师、神父或阿訇等人的讲道（经）中”的只有 6.72%。

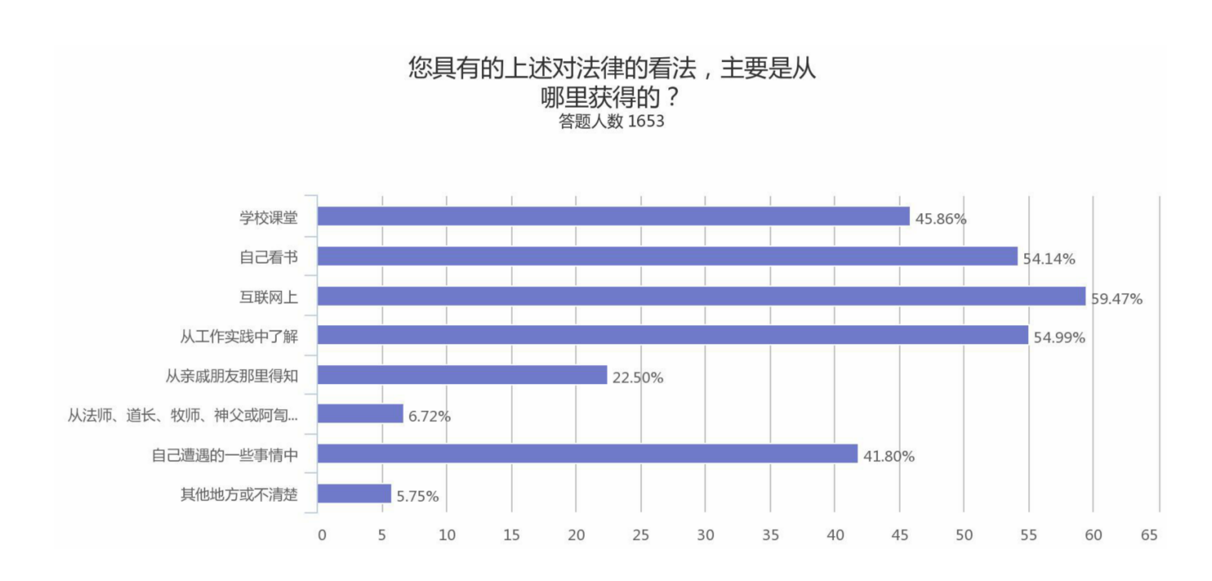




图 2 全部受访者权利认知的获得方式

为了了解信仰基督教者是否更多地从牧师讲道中获得了独特的权利认知，我们进一步依据不同信仰背景，来看各群体在权利认知来源上选择情况。如图 3 所示，在各种有关权利认知的来源上，信仰基督教者与其他不同信仰背景受访者、自认为是“无神论者”的受访者在互联网、工作实践、自己看书、学校课堂以及自己遭遇的一些事情这积累来源上没有明显差别。不同信仰背景的受访者中都有选择了“从法师、道长、牧师、神父或阿訇等人的讲道（经）中”获得有关知识的来源。虽然信仰基督教者在选择这一来源上的百分比（29.25%）较信仰佛教者（8.89%）、信仰道教者（13.51%）、信仰伊斯兰教者（22.73%）、信仰天主教者（24.0%）、信仰不属于上面列举的其他宗教者（8.99%）稍高，但并没有太大的差别。而且，相对于其他知识来源（40%-60%之间），选择了“从法师、道长、牧师、神父或阿訇等人的讲道（经）中”获得有关知识的比例还是较低。



图 3 不同信仰（或无信仰）背景受访者权利认知的来源

既然中国基督徒独特的权利认知和法治评价并不是完全来自于教会内牧师的讲道，那么，为什么受访者中的基督徒们表现出了明显的差异呢？对此，笔者猜测是因为中国的信仰基督教者在日常宗教生活中其各项权利遭受到了侵犯，从而迫使他们不得不采取更多的维权行为，在此过程，不仅部分牧师或传道人开始增加对权利和法治的讲解，而且更多基督徒也开始通过各种渠道学习和掌握现代社会中的权利和法治原理。也就是说，是现实的维权需要而非是基督教神学内容导致了受访基督徒形成了不一样的权利认知与法治评价。

为了验证这一猜测，我在问卷调查中设计了两个问题，一个问题是了解信仰基督教者参加的是“三自教会”的还是“未登记教会”。从实际经验来说，“未登记教会”及其成员的各项权利更容易受到侵犯，从而他们的权利认知和法治感受



应该更为不同。图 4 中是调查中基督徒所参加的教会的分布状况。127 位自认为是基督徒的受访者中，71.65%来自未登记教会；12.60%的来自三自教会；8.66%三自教会与未登记教会都参加，7.09%的回答“不清楚”。

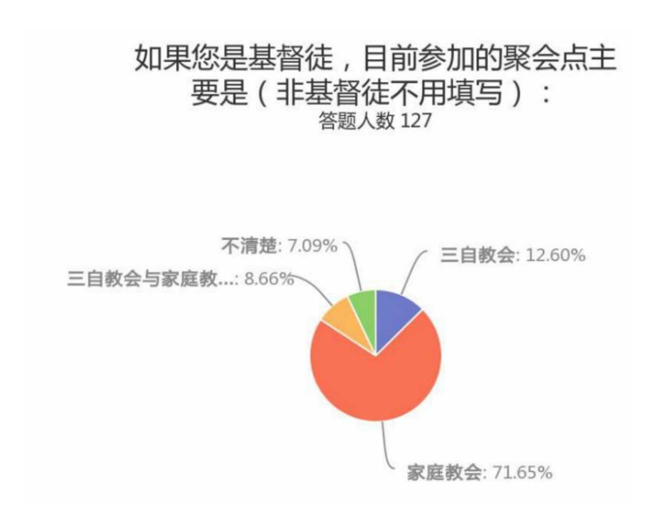


图 4 基督徒参加聚会点情况

我们来看来自不同教会的基督徒们对于同一权利认知有无差别。以自由信仰和实践新兴宗教的权利认知为例，从图 5 中可以清晰发现，来自未登记教会的基督徒选择了“张三信的是一种宗教，没有违法”的比例为 44%，远高于来自三自教会的基督徒 18.8%的比例；同时，来自未登记教会的基督徒选择了“张三信的是邪教，是违法行为，应该坚决禁止”的比例为 18.7%，远低于来自三自教会的基督徒 56.3%的比例。

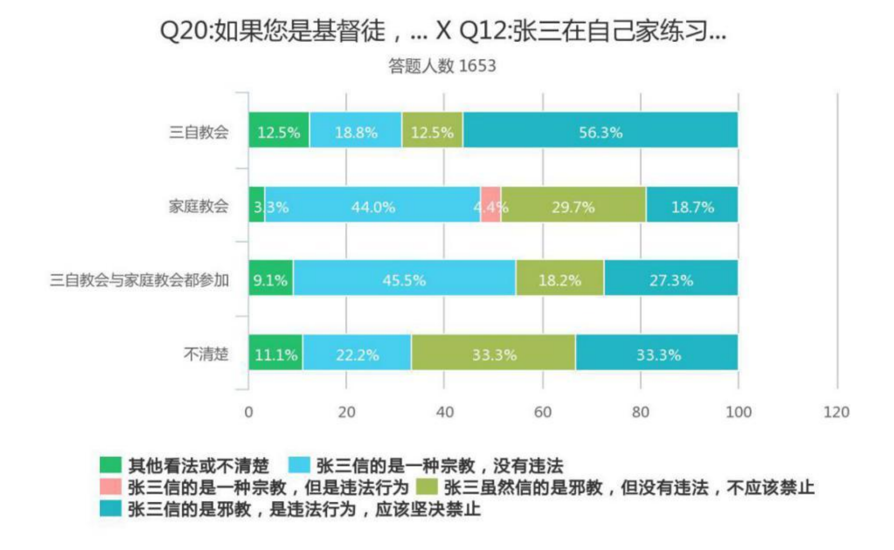


图 5 来自不同教会基督徒的自由信仰和实践新兴宗教的权利认知

不仅在自由信仰和实践新兴宗教的权利认知上，调查数据还表明来自未登记教会的基督徒与来自三自教会的基督徒有显著差异，在财产权利、租赁权利、建筑风格权利、言论自由权利、服饰权利、宗教信仰自由权利、选举权利方面的认知状况与法治评价方面都存在着同样的状况。限于篇幅，本文不再一一列举。这一状况表明，相对于三自教会而言，是实际中更容易受到侵权的未登记教会中的基督徒具有更为强烈的权利意识。

问卷中设计的另一个问题是了解"作为宗教信徒，在过去几年中，您所在的宗教活动场所或聚会地点是否遇到被强拆、建筑风格及标志物被强制改变、被关闭或取消活动等事件吗？"。不同信仰群体的所在活动场所遭遇侵权的状况如图 6 所示。其中信仰伊斯兰教者、信仰天主教者和信仰基督教者选择"有过"的比例较高，佛教信仰者与道教信仰者选择"有过"的比例较低。



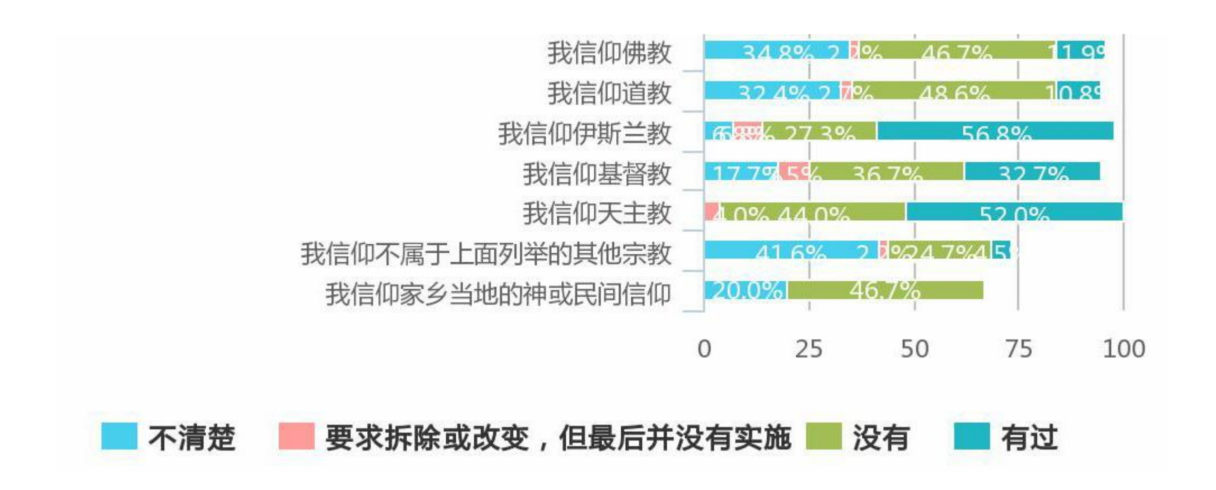


图 6 不同信仰群体的所在活动场所遭遇侵权的状况

接下来我们进一步了解下来自三自教会的基督徒与来自未登记教会的基督徒所经历的“宗教活动场所或聚会地点是否遇到被强拆、建筑风格及标志物被强制改变、被关闭或取消活动等事件”是否有差别。图 7 表明，来自未登记教会的基督徒中选择“有过”的高达 75.0%，而来自三自教会的基督徒中选择“有过”的 35.2%。按照前面的猜想，那些遭遇到强拆、建筑风格及标志物被强制改变、被关闭或取消活动等事件的基督教信仰者会具有更为强烈的权利意识和对法治现状更为不同的评价。则意味着在基督徒中，那些来自未登记教会的而且该教会受到过侵权的受访者具有更为强烈的权利意识和对改变现有法治的更大意愿。

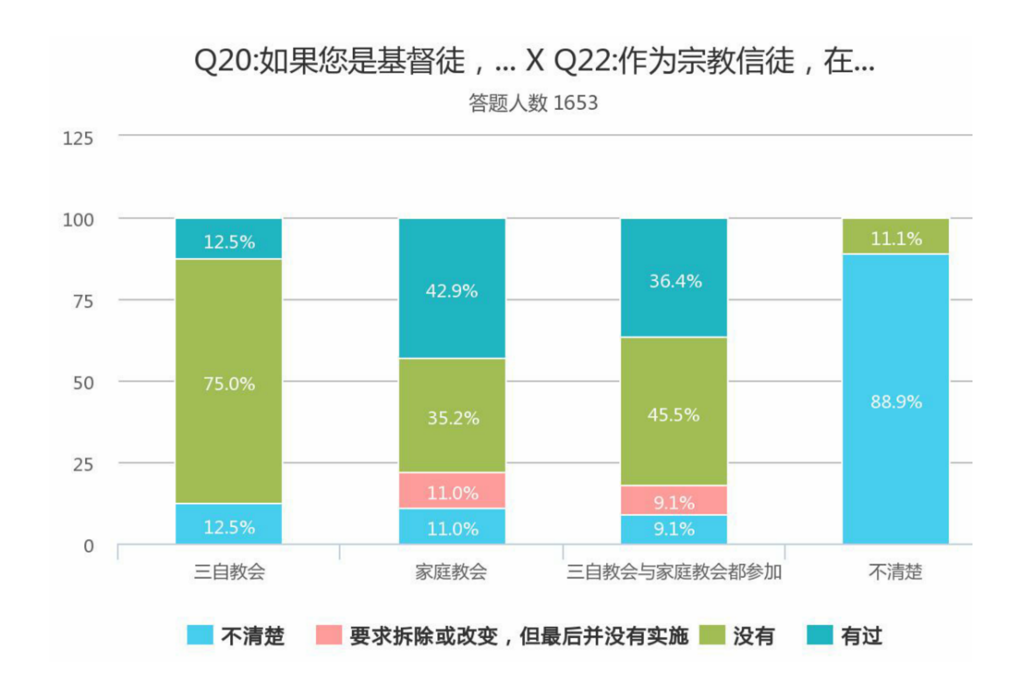
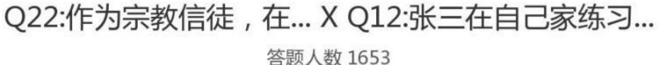


图 7 三自教会与未登记教会成员所在活动场所遭遇侵权的状况

我们继续以自由信仰和实践新兴宗教的权利认知为例，从图 8 中可以清晰发现，那些曾经受到过侵权事件的宗教信徒选择了“张三信的是一种宗教，没有违法”的比例为 40%，远高于那些没有经历过侵权事件的宗教信徒的 13.7%的比例；同时，那些曾经受到过侵权事件的宗教信徒选择了“张三信的是邪教，是违法行为，应该坚决禁止”的比例为 36.5%，远低于那些没有经历过侵权事件的宗教信徒 59.6%的比例。





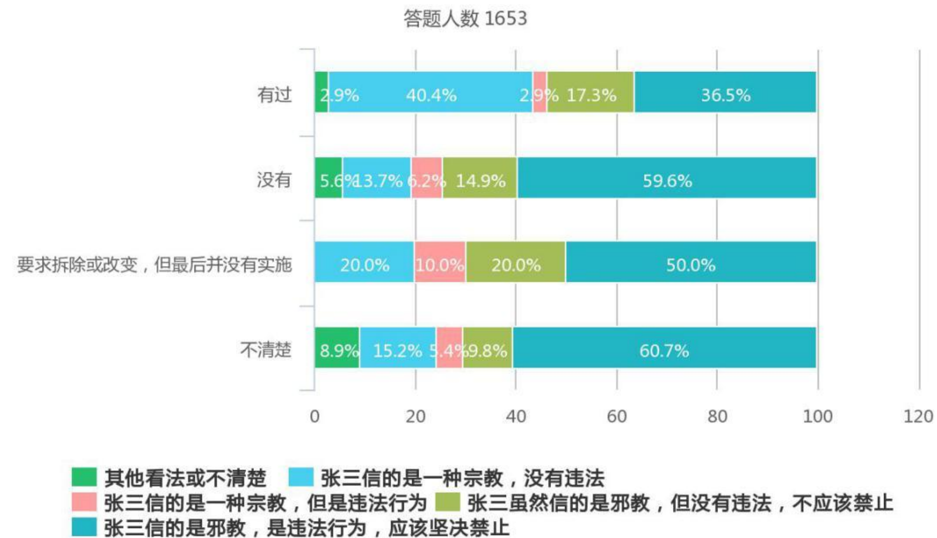


图 8 有无遭遇侵权的宗教信徒对自由信仰和实践新兴宗教权利的认知

不仅在自由信仰和实践新兴宗教的权利认知上，调查数据还表明那些曾经受到过侵权事件的宗教信徒与那些没有曾经受到过侵权事件的宗教信徒有显著差异，在财产权利、租赁权利、建筑风格权利、言论自由权利、服饰权利、宗教信仰自由权利、选举权利方面的认知状况与法治评价方面都存在着同样的状况。限于篇幅，本文不再一一列举。这一状况表明，相对于三自教会而言，是现实中更容易受到侵权的未登记教会中的基督徒具有更为强烈的权利意识，对现有法治的评价也更为负面。

虽然调查数据对基督徒的权利观念现状及其来源做出了一定的解答。但是本研究所具有的局限性可能会影响到这一结论的扩展。由于问卷调查方式本身的缺陷，以及调研对象数量较少，本研究的结论或许能够适用于中国华东地区部分城市市民和学生群体，无法体现广大中国广大中西部以及农村地区的状况。为此，期待今后有更多更为全面系统的调研，进一步丰富和深化本研究的结论。

四、对历史渊源与内在机制的讨论

在对当前中国基督教权利认知与法治评价分析的基础之上，我们需要进一步从历史和内在机制的角度来分析权利观念与中国基督教神学思想之间的关系。

基督教自明清以来进入中国，最初并非是与人权、法治、民主、自由等现代理念相伴而行的。因此，早期在华的基督教的神学和工作重点很少放在权利和法治问题上，而是试图通过更为便捷的方式进入中国社会。笔者通过梳理明清以来的基督教本色化路径，发现"基督宗教来华传播内在地经历了这样几个阶段：首先是通过进入政治、经济领域来提供更高价值的"赠品"，吸引教民皈信；不过，这种策略往往会侵犯一些官员、乡绅的利益，会导致他们强烈的反击。以暴力为手段的"教案"就是这种竞争的最高阶段。其次，基督教会在两败俱伤之后，开始退出经济、政治市场，强调对信徒的训练和教育。当这些活动与教育市场中的新兴力量的竞争日益激烈时，非基督教运动和"收回教育权"运动就随之发生。再次，在放弃教育主导权后的基督教会进一步退回到宗教领域，这必然导致了教会内部竞争的增强。在无法提供物质"赠品"的情况下，必须通过宗教创新，提升服务品质来竞争"。[1]

虽然中国基督教在 20 世纪 20 年代基督教就开始提倡本色教会，但这些神学创新的方向并没有与现代权利、法治结合起来。1950 年后开展的"三自"爱国运动几乎让基督教全部退出了教育、医疗、慈善等社会领域和经济领域，失去了其超然的地位，成为国家政权管制的一个对象。在此背景，基督教神学与现代权利、法治思想的结合就更无从谈起。

20 世纪 80 年，随着大陆宗教政策的调整，基督教开始恢复发展，但重点

---

[1] 张志鹏：<竞争与创新：对中国基督宗教本土化的一个解释>，《基督宗教研究》第 18 辑，（北京：宗教文化出版社），2015 年，页 167-180。



通常在于建教堂和开展活动，神学创新进展不大。再加上与国外长期隔绝，对于现代权利和法治观念了解较少。虽然在一些神学院中也开设"法律基础"的课程，但其内容与现代社会中获得快速发展的权利、法治理论相差甚大。天主教也与此类似，虽然说在 1965 年 12 月 7 日梵蒂冈第二届大公会议就公布了《信仰自由》宣言，不过这些理念传到中国已经很晚了。

因此，中国基督教在神学建设上普遍缺乏现代的法治内容和权利观念，只有一些抽象的神学原则和基于个人宗教情感的正义评价。真正推动中国基督徒具有现代权利观念和法治思维的是现实中他们所遇到的各类涉及权利的事件，因为维护自身权利的需要，一部分中国基督徒开始学习和掌握了法治与权利观念。这些掌握了现代法治与权利观念的基督徒进一步将相关内容融入到教会神学之中，从而使得各教会在神学认知上呈现出差异。

近年来涌现出的一大批维权基督徒，虽然信仰成为他们参与维权的重要动力。但他们大部分的权利与法治理念并非来自教会的神学，而是来自专业学习的积淀。当然，在维护教会自身权利、他人权利的过程中，信仰不仅逐步推动着神学思想的结合与创新，而且也推动着一些神职人员开始重视和了解权利、法治等理念，利用这些知识来维护教会的权益，同时也积极向信众传播这些理念。在此情况下，一些教会特别是未登记教会的神职人员开始基于权利与法治来推动神学的创新；教会也逐步在维护自己权益的同时成为社会中各项权利的支持者。

为了证实上述机制是否存在，笔者和一位多年为多个宗教信仰群体提供法律服务的律师做了访谈。这位律师讲述，大部分基督教（或被政府定性为"邪教"）的群体都缺乏法律知识，不了解法律程序和内容，甚至主动把一些有关教会内部资金、人事、聚会的情况向公安部门提供，最后反倒成为给他们定罪的"证据"。同时，这些教会成员也缺乏现代法治保障下的权利观念。不过，当教

会经过了被关闭，成员被抓捕，判刑后，这些基督徒的法律知识、权利意识以及他们对现行法律、法规和司法、执法的认识都发生了明显的变化。

本文的调查数据或许反映了中国基督教教会及其成员已经发生了的明显的变化。这种变化不仅将会推动中国基督教的进一步分化发展，也将对中国社会的权利认知与法治建设产生深远的影响。

五、结论与建议

本文基于一项小范围的问卷调查，发现受访的中国基督教信仰者相对于全部受访者而言，他们的权利意识更为强烈，他们对当前法治的评价更为严厉。进一步的分析表明，是基督教信仰者中的未登记教会成员与那些受到侵犯的宗教信仰者才是现代权利与法治理念的坚定支持者。这两类群体通常是交叉的，因为大部分未登记教会都遭受到了不同形式的被侵权的事件。

本文的研究表明，在神学思想与维权需要两者中，权利认知与法治评价通常来自于现实的维权需要，之后才有学习和应用的动力，才有可能进入讲道乃至神学。回顾历史可以发现，中国基督教会以及其他宗教群体，虽然他们有着丰富的权利与法治资源，但长期以来忽视将现代权利和法治理念进入自己的神学创新之中，特别是对现代人权缺少对接，使得其难以适应当今中国人日益增长的维护权利的需求。

不过，宗教群体在传播权利观念中具有独特且重要的作用，这是单纯的法学教育或社会科学启蒙所无法实现的。为此，推动中国社会的人权保护和法治建设，需要学者与宗教界人士积极沟通交流，让权利与法治理念不仅能够帮助各宗教群体维护自身权益，也推动中国神学与其他教义的创新发展。



Theological Influence or the Consequences of Defending Rights: a Survey of the Sources of Chinese Christian Ideas of Rights

Zhang Zhipeng

Abstract: Based on a small scale of questionnaire survey, this paper found that compared with all the respondents, Chinese Christian believers have a stronger sense of rights, and their evaluation of the current rule of law is more severe. Further analysis shows that it is unregistered church members among Christian believers and those who have been violated are the firm supporters of modern rights and the rule of law. The two groups often intersect because most unregistered churches experience different forms of infringement. From the perspective of the historical origin and internal mechanism of Chinese Christianity, the content of modern rule of law and concept of rights have long been absent in the theological construction, with only some abstract theological principles and justice evaluation based on individual religious feelings. At present, what really drives Chinese christians to have the modern concept of rights and the thinking of rule of law is the various events that they encounter in the reality, which involve the protection of rights. These christians who have mastered the modern concept of rule of law and rights further integrate relevant contents into the church theology, so that the churches begin to develop in different ways in terms of theological cognition.

Key words: Chinese christians; Concept of rights; The rule of law; Freedom of religion; Theological innovations

2020 年上半年新冠疫情期间基督教微信公众号的情感传播*

徐桂权、刘雅各（中山大学）

摘要：本文以 2020 年上半年基督教微信公众号的信息传播为个案，探讨这类宗教媒体在 2020 疫情期间进行了怎样的情感传播，及其在社会情感治理中具体发挥了怎样的作用。根据内容分析，基督教微信公众号信息传播中的情感元素鲜明，积极的情感占绝对主导。在面对疫情时，一方面发挥情感安抚作用，劝勉受众保持积极的心态；另一方面基于基督教情感传播的内向化特征，引导受众自我反思，呼吁为疫情祈祷。根据文本分析，我们发现基督教公众号的四种情感传播策略：朋友交谈式的情感共鸣传播、信仰教导式的理性情感传播、普世关怀的人文情感传播、流量驱动的情感煽动传播。除了个别受商业逻辑影响的个人公众号倾向于采取情感煽动传播策略外，其他三种情感传播策略都具有积极的情感疏导意义。

关键词：微信公众号，情感传播，基督教

2020 年 1 月，新冠疫情在武汉市出现，随后蔓延至全国各地。其涉及人群之多，动员范围之广，触及矛盾之复杂，影响时间之长，是新中国成立以来最

* 本文系国家社科基金项目《新媒体情境下的宗教传播研究》（16BXW050）的阶段性成果。



重大的突发公共卫生事件。在全社会合力抗疫期间，网络空间里的舆论紧张感不断突出，复杂多样的社会情感表达值得关注。特别是随着移动网络的普及和以微信公众号为代表的自媒体大量出现，信息传播过程中更多融入情感元素，这也成为其吸引关注度、提升影响力价值的手段。从情感社会学的观点来看，情感不仅仅是一种特殊的心理状态，还具有结构性和社会性特征，所以，情感治理被认为是进行社会治理和社会建设的维度之一。[1]

在类型多样的网络媒体和自媒体中，宗教媒体具有独特的影响力，却尚未获得足够的关注。在现代社会，宗教传播与大众媒体一直具有密切的联系。进入21世纪以来，宗教团体愈加重视运用网络新媒体开展宗教宣传活动。有宗教社会学者主张对宗教媒体的传播"脱敏"，呼吁社会各界尊重广大宗教信徒正当的信息传播与沟通，并肯定宗教媒体作为公共论坛之一部分的积极意义。[2]在2020年上半年新冠疫情期间，各种宗教媒体的网络传播对于广大宗教信徒的情感安抚功不可没，在社会情感治理和社会和谐稳定发挥了积极的作用。

有鉴于此，本报告旨在以基督教的微信公众号传播为个案，探讨这类宗教媒体在 2020 年上半年疫情期间进行了怎样的情感传播，及其在社会情感治理中具体发挥了怎样的作用。本报告分为四个部分，第一部分从宏观层面介绍基督教网络传播及其微信公众号的使用特征；第二部分基于 2020 上半年基督教微信公众号样本的数据统计，分析其在疫情期间传播内容的特征；第三部分根据文本分析基督教微信公众号情感传播的策略；第四部分是简要总结，并给出基督教微信公众号的治理建议。

[1] 郭景萍：《情感社会学:理论·历史·现实》，上海三联书店，2008 年。

[2] 李向平：《宗教媒体之社会功能刍议》，载觉醒主编《当代宗教媒体的定位与责任》，金城出版社，2011 年。

一、基督教的网络传播及其微信公众号的使用特征

基督教传播是人类文明史上最强大、最持久的传播现象之一，至今仍是不可不察的重要的文化现象。在基督教传播的历史过程中，媒介技术发挥了重要的信息传播载体与中介的作用。按照媒介技术的形态，基督教传播的历史可以分为如下几个阶段：公元 1 世纪-15 世纪是口头传播与手写传播时期，其使用的语言和手写文字也是近东和欧洲传统文化的主要载体；16-19 世纪是印刷传播时期，与现代社会的世俗化进程同步；20 世纪是电子媒介和视听传播时代，在当代通俗文化的氛围中开启了电子宗教的探索[1]；21 世纪以来是互联网革命与网络传播时代，网络宣教成为基督教传播的新形式，并在全球范围产生广泛影响。

目前，基督教网络传播的正负面影响在基督教内部有不同的评价。从客观的效果来说，基督教会的网络传播复制和强化了传统教会的功能，使其在互联网平台上产生更广阔的影响。特别是网络社会与数字媒介的兴起，使人际传播网络重新成为重要的角色，这种网络化连接、参与的媒介化方式具有推动基督教文化传播的潜力，得到了不少宗教团体的肯定和支持。另一方面，新媒体环境作为虚拟空间，并不能替代真实的社区与面对面人际交流。在虚拟空间里，网络文化可能更加的碎片化、娱乐化，同样有可能消解基督教文化的严肃内容传播。因此，一些批评者对基督教网络传播持有保守的态度。

近年来，有的基督教牧师提出了“基督教公共传播”的概念，从公共影响的角度对基督教如何采纳网络新媒体进行评估。他们认为，网络新媒体的即时

[1] 许正林：《基督教与大众媒介》，上海人民出版社，2015 年。



性、全球性和永久性，使基督教传播不可避免地具有了强烈的公共性；更因移动互联网的普及和发展，打破来自政府、社会、文化、技术和成本的限制，使得基督教传播一下子进入到了公共传播的时代。另一方面，技术与社会发展使教会与社会关系更为紧密，教会事件也成为公共事件，不论是正面或负面，都为社会所关注。同样，公共事件也直接触及教会生活，例如：美国同性婚姻合法化、中国台湾多元成家法案、中国部分地方政府强拆十字架事件，等等。公共性为基督教传播和教会带来了宽广的空间，但同时也带来了巨大的挑战，教会传统的宣教策略及传播模式都需要做出相应的调整和改变。[1]

本报告认为，"基督教公共传播"的概念有一定的启发性。但是，在中国的宗教环境中，基督教网络传播的"公共性"仍是相当有限的。以基督教的微信公众号为例，我们经过内容分析，发现绝大多数推文是以信徒群体为预设的传播对象，只有很少部分内容是向外拓展宣教的。基督教微信公众号的内容面对信徒有明显针对性，而不是面向非信徒进行传教活动，可能有以下原因：

首先，这与微信传播通路的封闭性有关。不同人群和微信公众号之间组成一个个小圈子，个体长期关注都是感兴趣的、价值认同的的公众号；公众号为了留住粉丝，也会长期保持推送内容的一致性。基督教信息传播本身有一些壁垒，如基督徒使用的特定的宗教语言和符号，因而非信徒不会长期关注看不懂内容的公众号。

其次，这也由基督教传教扩展的人际传播逻辑决定。数据表明，基督徒大多是在朋友和亲人影响下接受基督教信仰的。以大学生为例，把接触途径归纳为朋友影响、家庭影响、神职人员影响、书籍影响等几个方面。调查数据显示，大学生最初接触基督教的方式里，通过朋友和同学占 52%、家庭影响占 20%、书

[1]《调试·平衡·见证：当代基督教的公共传播》，普世佳音媒体传播机构，2016 年。

籍阅读则占 11%。这说明，即使在文化程度较高、接触网络较为方便的大学生群体中，通过互联网获取基督教信息的人也很少，其他群体会更加不习惯用网络去了解信仰。

所以，基督教微信公众号的传播受众主要是基督教的信徒。其在传教扩展上的作用非常有限。我们在对微信公众号内容作情感传播分析时，也只需要考虑信徒群体的情感互动。

而在基督教信徒内部，基督教微信公众号面向中青年、教育程度良好的信徒群体有明显的传播效应。一般来看，微信公众号的用户群体以中青年为主。据统计平均年龄在 26 岁，86.2%的用户年龄在 18~36 岁之间；受教育程度普遍偏高，本科毕业生占 44.9%，硕士占 30.7%，博士占 8.3%。基督教相关的微信公众号，也会针对具有同样年龄和受教育特征的信徒来传播内容。在一份涉及 1048 位信徒样本的统计中[1]，有 53%的被调查者声称自己"每天都有一些时间阅读基督教公众号文章"，而 36%说自己"过几天有时间看看"。教会一般勉励信徒每天"灵修"（提升对圣经的认识和自我修养）。相对于其他类公众号，基督教公众号上有大量的灵修材料。所以一些信徒为了遵守教会的要求，更热衷于阅读基督教公众号推送。根据以上阅读频次统计，超过半数的信徒每天从基督教公众号上获取各类的信息。由此来看，基督教微信公众号对于中青年、教育程度良好的信徒群体有明显的传播效应。而在疫情隔离期间，基督教公众号的阅读时间和传播效能还可以进一步提升。

与新闻媒体的微信公众号的信息传播相比，基督教微信公众号的信息传播具有更鲜明的情感元素，且信徒在情感互动上易于协同。因为基督教本身是情

[1] 《2018 基督徒微信公众号阅读研究》，普世佳音媒体传播机构，2018 年。



感比较丰富的宗教。[1]基督徒的社群是基于情感的连接，在信徒之间的信息传播不可避免地有情感元素。教会中信徒之间互称为“弟兄姐妹”；《圣经》要求信徒之间要“彼此相爱”；面对生活各样境况时要“常常喜乐”、“凡事谢恩”等。教义的范围已经从一般宗教的行为规范延伸到了情感的引导。

在价值多元化的当代社会，微信公众号下面的评论往往有不同的立场和情感，甚至彼此之间对立，尤其是争议性话题的内容推送。比较而言，从情感互动的效果来看，基督教公众号的评论者与作者、评论者之间的情感更易于协同。基于对信仰有共同的价值认同，以及教义中常见的情感呼吁，基督徒面对同样的社会事件时，更容易有情感共振。成员之间不需要强硬地说服，甚至只用情绪暗示，某种感情就可以迅速在群体中蔓延开来。

二、2020 年上半年基督教微信公众号的传播内容分析

在以上宏观描述的背景下，本部分将选取 10 个不同背景、有代表性的基督教公众号作为样本，用内容分析的方式对基督教公众号的情感传播进行探究，

表一 本次报告数据统计所选取的基督教公众号样本和背景

官方公众号	**天风、基督教全国两会社会服务部、上海基督教、广州市基督教两会**
非官方、海外公众号	今日佳音、福音联盟

[1] 乔纳森·爱德华兹：《论宗教情感》，三联书店，2013 年。

非官方、国内公众号	末后号角、黑门、微读圣经、DoubleRay

“天风“、“基督教全国两会社会服务部”账号主体分别是中国基督教三自爱国委员会、中国基督教协会，属于全国性的官方宗教组织。

“上海基督教”、“广州市基督教两会”账号主体分别是上海基督教三自爱国委员会、广州市基督教协会，属于地方性的官方总在组织。

“今日佳音”和“福音联盟”的账号主体是个人，但有海外组织的背景。

“末后号角”、“微读圣经”的账号主体是公司，背景分别是国内家庭教会、国内组织；

“黑门“、“DoubleRay”是国内个人公众号。黑门是影响力较大的基督教微信公众号（在本文完成期间被屏蔽），DoubleRay 代表了国内有中等影响力的个人公众号。

经过对样本统计数据的挖掘分析，根据数据特征，**本次报告将基督教微信公众号分为三类来比较：官方公众号;非官方海外公众号;非官方国内公众号.** 主要发现如下：

1. 三类基督教微信公众号都关注新冠疫情,2 月份热度最高

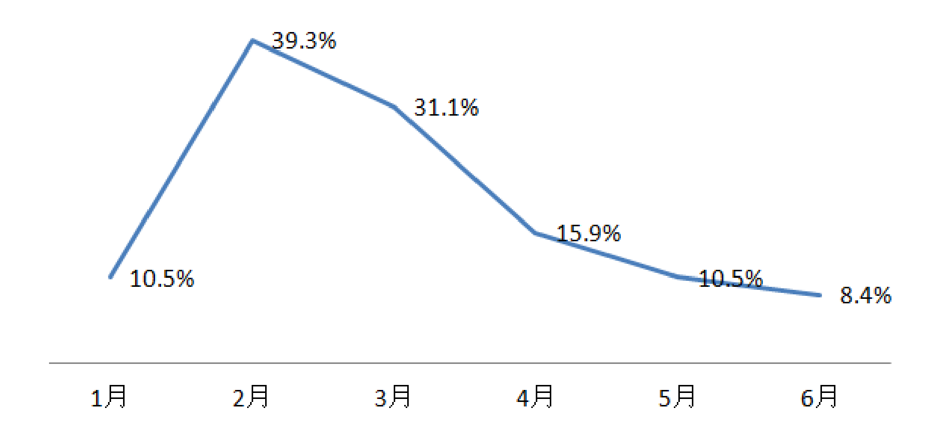
2020 年上半年样本公众号共有推送文章 3116 篇，疫情相关推送文章 587 篇，占比 18.8%。



表二 基督教微信公众号样本 1-6 月份推送文章数量统计

2020 年月份	推送文章总数	疫情相关推送	疫情相关推送占比
1 月	524	55	10.5%
2 月	491	193	39.3%
3 月	488	152	31.1%
4 月	527	84	15.9%
5 月	552	58	10.5%
6 月	534	45	8.4%
总计	3116	587	18.8%

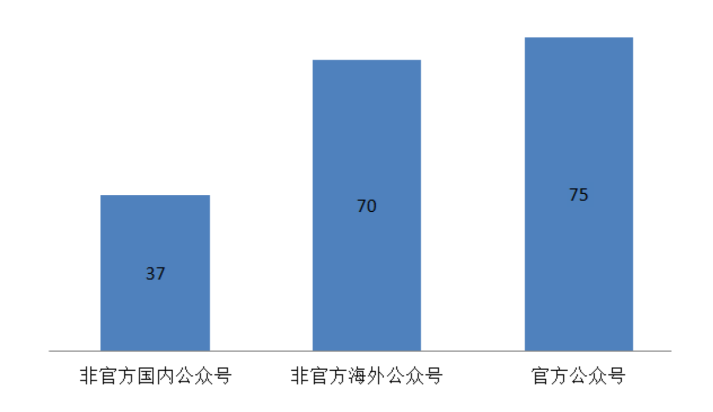
从疫情相关推送占比的变化看出，1 月对疫情的关注开始增加，在 2 月达到峰值、几乎有一半推送与疫情直接或间接相关，之后的三个月份热度不断衰减。



图一 2020 年上半年基督教公众号疫情相关推送占比变化

2.非官方国内公众号对疫情的关注相对较低

对比三类基督教公众号在上半年的疫情相关推送平均数，非官方国内公众号推送数量远少于官方公众号、海外公众号。说明非官方国内公众号对疫情相关事件的关注度相对低；其推送内容集中在个人灵修、诗歌敬拜、婚姻/教育等。



图二 2020 年上半年基督教公众号疫情相关推送数量平均值比较

官方公众号上半年的推送中，高达 38%占比是对社会事件的关注，其中主要是对疫情的关注。可以说，抗击疫情是官方基督教微信公众号在 2020 上半年传播内容的“主旋律”。

非官方海外公众号对疫情关注度也相对较高。从其内容分布上看，也包括了疫情以外的其他国内热点事件，如地摊经济、医疗纠纷、高考顶替等；同时关注海外的社会话题，如国外疫情、“黑人命也是命”运动、美国大选、女性权益、气候变化等。



面对同样的监管环境，而非官方海外公众号比国内公众号更加关注社会事件、更“敢言”。所以，国内基督教公众号对疫情的关注程度相对较低的情况，不能单纯把原因归于监管因素，背后可能是思维习惯、文化因素所致。

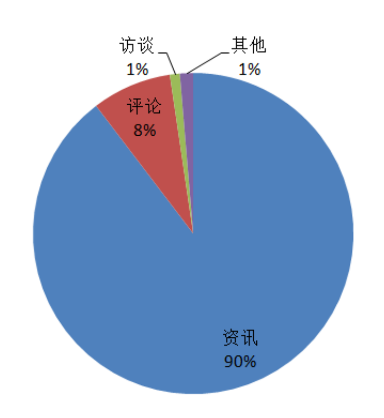
3.疫情期间官方公众号文章以资讯类为主，非官方公众号文章以评论为主

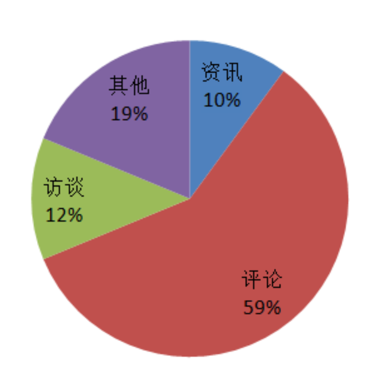
我们将疫情相关推送文章的体裁分为资讯、访谈、评论和其他四个类型，进行具体分析。

表三 微信公众号样本推送文章的体裁分类

资讯	**主要内容为了传播信息、知识**
访谈	人物、事件的特写或描述；他人经历、感受及观点的客观传达
评论	对知识或事件表达观点和感受
其他	书信、诗歌、祷告词等

官方公众号与非官方公众号（包括国内和海外）推送文章的体裁差异明显。在 2020 上半年，官方公众号资讯类推文占绝对主导地位，在所有疫情相关的推送内容中占比 90%；而非官方公众号以评论为主，占比接近 60%。





图三 2020 上半年官方公众号体裁分布（左）和非官方公众号体裁分布（右）

产生这种差异的原因是，面对疫情，官方公众号具有更强的社会责任感。通过发布有关疫情的资讯，包括疫情发展数据、抗疫措施和健康知识等，发挥类似政府机关的宣传作用。同时，官方公众号主体有较大的社会资源调动能力，能直接参与到抗疫的过程中，包括发动群众捐款捐物、调配人员参与相关事务等，这也使其能发布较多的一手资讯。

非官方公众号在疫情期间的信息获取比较被动，作为典型的自媒体，在资讯发布上没有任何优势。只能从官方或大型商业媒体获取确切资讯，根据事态的发展发表评论。所以疫情期间非官方公众号的体裁以评论为主，另外有一部分是访谈类内容。

官方公众号资讯为主的体裁分布，使其推送内容总体的情感稍倾向于理性/客观。资讯作为信息，本身情感倾向是较弱的；而评论体裁的情感裹挟就可以更加丰富。

在呈现形式上，官方与非官方基督教公众号都有多样化的尝试。使用配图（图片、照片、海报）、音频（音乐、语音）、视频等结合文字编排，改善受

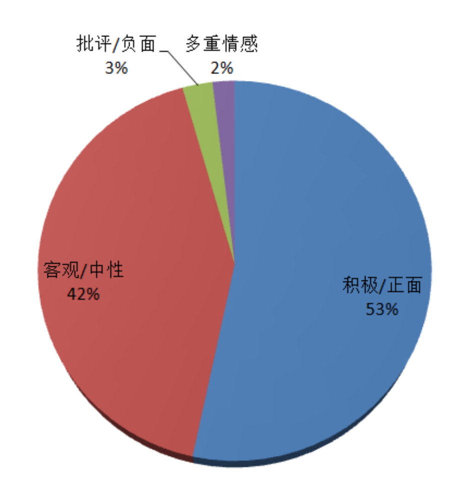


众的阅读体验，增加情感传播的效果。

4. 疫情期间基督教微信公众号的情感传播倾向：积极情感占主导

我们将基督教微信公众号中呈现情感倾向分为四类：积极/正面、客观/中性、批评/负面，以及多重/杂糅情感。

对比 3116 篇样本推文呈现的积极/正面、批评/负面情感，发现文章整体情感倾向呈现积极/正面的比例 53%远大于倾向批评/负面情感的 3%。



图四 2020 上半年官方和非官方（国内、海外）基督教公众号推送内容情感倾向统计

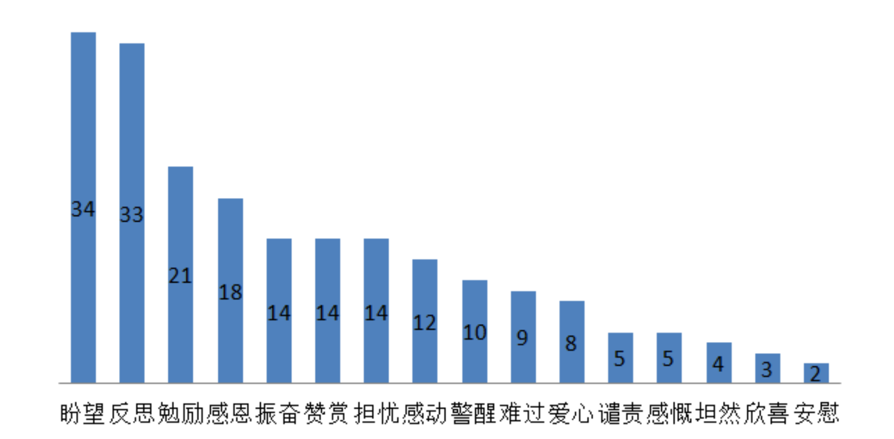
从上半年疫情相关推文中，每个公众号选取 5 篇即总共 50 篇文章作情感类型的统计。根据主观体验，将 50 篇样本文章出现过的情感类型划分为 16 种。

表四 基督教微信公众号推送文章的情感类型

正面/积极	**盼望、感恩、振奋、赞赏、感动、爱心、欣喜、安慰**
客观/中性	反思、勉励、警醒、感慨、坦然
批评/负面	担忧、难过、谴责

可见，样本中出现的积极/正面的情感类型，明显多于批评/负面的情感类型。

再对 50 篇疫情相关样本文章中情感类型出现的频次进行统计。出现频次最高的 5 种情感类型分别是“盼望”、“反思”、“勉励”、“感恩”、“振奋”，没有批评/负面的情感类型。



图五 50 篇公众号样本推送的情感类型出现频次

可见，2020 上半年基督教微信公众号的情感传播倾向，积极情感占绝对主导。



宗教学认为，宗教的一个重要功能就是对社会个体和群体进行心里调节，借助于超人间的力量，为社会成员提供心理上的慰藉和安全感。英国历史学家汤因比说："逆境的加剧会使人回想起宗教。"信徒在疫情期间紧张的社会心理压力，期望通过信仰的到化解；基督教公众号推送积极/正面情感的内容切合了受众的心理需求，也在不自觉的情况下调动了基督教的社会心理调节功能。

三、2020 年上半年基督教微信公众号情感传播策略的文本分析

我们对疫情相关的基督教微信公众号推文进行情感传播分析时，发现四种传播策略，分别为：**朋友交谈式的情感共鸣传播；信仰教导式的理性情感传播；普世关怀的人文情感传播；流量驱动的情感煽动传播。**以下结合文本进行分别阐述。

1.朋友交谈式的情感共鸣传播

DoubleRay 是由个人运营的基督教公众号。作者以"大宝儿"为笔名增加亲和力，向受众讲述个人的家庭、工作、恋爱等方面经历，同时分享自己内心的感受和领悟。受众通过公众号平台参与到作者的生活中，透过文字一起体会喜悦与哀伤、感悟和成长。在积年累月的分享和互动中，作者与受众建立了情感上的连接。

对公众号 DoubleRay 在 2 月 27 日的推送文章《有救 有救》进行文本分析。此时社会面临着复工复产的问题，推文内容是作者复工遇到的困难和感

受，在选题上切合了众人的情感关切。受众因为大致了解作者处境并且已经建立了情感联系，在阅读一篇新的推文时直接就有情感的带入。

作者首先简要讲了自己的处境“原本计划重新生产的小羊和项链，只能一等再等”，“本来自由职业就有很多未定的因素，在疫情期间又放大了这些未知”；

然后，描述自己面对复工困难时的生活状态，“睡觉的时候忽然醒来，发现自己没有什么必要做的事情”，“白天看资料，晚上看新闻…眼睛开始疼了”，“拿出朋友送我的蒸汽眼罩”。通过刻画生活细节，令人身临奇境，仿佛看见作者大宝儿在生活中茫然失措的各种画面，为情感的发生创造视觉条件；

作者在描写的同时，把自己内心的感受真诚地表达出来，“心又忽然悬了起来”“我也有点焦虑”“慢慢人变得没有斗志，也模糊了方向”“我不断想着，我是谁，要做什么？”。在画面上配上情感独白，像是朋友在对面的交谈，将读者带入到复工困难背景下茫然、担忧的情感氛围中，在情绪与事件的层层渲染中，将内心的担忧、矛盾推向高潮。有同样境况的受众开始产生第一阶段的情感共鸣，与作者的心理距离拉近。

接下来作者，进入到基督教的信仰体验和教义的理性思辨中，“在安静等候的时光里…焦虑奇妙地消散了”“一切价值都是祂赋予我的”“一跪在神面前，我就清醒了我的渺小”“我们唯一可以把握的事情是，上帝可以掌权我们人生”。上面阐述过，由于信徒对教义价值的认同以及基督教信息传播中丰富的情感因素，信徒会在这样的信仰体验、教义思辨中产生强烈的情感协同，而对于非信徒构成了信息传播的壁垒；

随着作者的讲述与自我剖析，情感倾向从一开始迷茫、担忧过渡到最后信心、振奋，“我从神那里领受了一个极深的平安”“随着神大能的双手，与世界一



起经历这场恢复”，以积极的情感结束文章，呼应推文的标题《有救 有救》。

在传统的宗教传播中，传者与受者的区分是绝对明显的。传者就是站在讲台上讲经布道的牧师或传教士，受者就是广大的信徒会众。然而，类似 DoubleRay 的基督教微信公众号，改变了旧的宗教话语权力体系。在传播中以平视的姿态、朋友的口吻，讲述自己的经历和感受；通过细腻的笔触，刻画自己的生活和情感，与受众建立长久的情感上的联系；大胆分享自己的信仰体验和理性思辨，将受众带入基督教信仰的情感共鸣中。文章有比较个人的、丰富的情感表达，且达到了较好的情感传播效果。

对一系列样本文章进行文本分析时，我们发现一种较为常见的情感过渡方式。从负面情绪开始，经过文本过渡，最后以积极的情感结束。上述《有救 有救》就是比较典型的例子。

负面情感（担忧、愤怒、难过…）>>>>>>>>>>>>>>>>正面情感（反思、盼望、振奋…）

图六 基督教公众号常见的情感过渡方式

例如公众号 DoubleRay 在 6 月 7 日的推文《喜乐复活》，以疫情后期艰难与疲惫的情感开篇，在作者不断的信仰感悟中，以喜乐和盼望的情感收尾。很多推文情感的过渡不像例子这样经纬分明，但总体情感倾向常见类似的转向。这种文本情感模式可以给受众较好的心理安慰，同时遵守了基督教教义里对情感管理的要求。

2.信仰教导式的理性情感传播

相对于个性鲜明、语言风格统一的个人主体公众号，机构背景公众号要保持整体内容风格的一致性，会削弱多个创作者的个人标签；因为不是个人的公众号，机构公众号作者一般较少分享私人情感；同时，机构背景的公众号能调动在基督教神学上更有造诣的内容创作者，而神学理论多是理性的思辨。基于以上原因，机构背景微信公众号的情感传播，常见是信仰教导式的理性情感传播。

一般理性分析内容的传播，不能称作情感传播。但因为基督教的情感元素比较饱满，很多理性思辨话题是围绕着情感进行的，所以可以理解为是理性情感传播。

“微读圣经”是国内机构背景的基督教公众号。以疫情爆发初期 2 月 18 日的推送《疫情肆虐时，如何认识神的爱》为样本进行情感传播分析。

推文首先以疫情引入话题，“疫情肆虐时，深入思想神的爱…让我们在患难中有平安和勇气”，并提出问题“神的爱究竟是什么？我们该如何界定和分析它？”；

然后接连抛出了论点“1、神的爱是他的恩慈行动；2、神的爱是神对罪人的恩慈行动；3、神的是对个别罪人的恩慈行动；……6、随着神带领罪人认识他，并在约的关系中以他为乐，他便达致他爱罪人的目的”。并引用《圣经》经文、神学家著作对每个论点进行逻辑论证，通过理性的思辨使受众明白和感受所表达的主题——“神的爱”；

最后，劝导受众去反思“当神把我放在某些处境时，我为何会抱怨、不满和



缘忿？…我如何去爱身边的人，而认识神给我的爱？”将形而上学的神学思辨，回归到信徒在疫情背景下对生活的反省和应用上。

平实的理性思辨不是常见的情感传播方式，尤其对于感性的人而言，然而缜密清晰的逻辑论证，却是神学家和《圣经》学者自上而下教导信徒的常见方式。信仰教导式的理性情感传播效果怎样？

统计评论区反馈的情况，本篇阅读量 1.1 万、在看数 111（点击“在看”可以将文章分享给微信好友），在看/阅读比 1%；评论区 14 条发言共 127 个赞，情感回馈类型有“反思、振奋、感恩”。可以看出，理性思辨虽然不是情感传播的理想方式，但在基督教公众号的情境下有一定的传播效果。

在对疫情、社会事务相关的推文进行文本分析时，发现许多文章以疫情、社会事件开篇，然而文章内容讨论的主题却是信徒的灵修（提升对圣经的认识和自我修养）。将对外部事件的关注引导到自身内在的回应上，产生出“反思”、“警醒”类的内向化情感。或许这与基督教的“悔改”教义有关，教会教导信徒多去反省自己，少去批评其他人。

上文分析的《疫情肆虐时，如何认识神的爱》一文就是这种现象的反映。从肆虐的疫情下笔，引入话题需要认识“神的爱”，经过一番的理论教导，最后劝勉受众反思自己的心灵与行为是否符合教导。推送没有对疫情期间发生诸多新闻花费笔墨，而是以一种独立于世外的姿态劝导受众改过自新。

例如公众号“今日佳音”3 月 30 日推文《离婚潮来袭，别让病毒背了锅！》、4 月 24 日推文《幸灾乐祸的隐秘快感，你也有吗？》都是以疫情为背景探讨信徒的信仰生活是否符合教义，对新闻对象没有作深入的讨论。

可见，基督教微信公众号在关注社会事件时，理性情感的内向化是常见的情感传播现象。

3.普世关怀式的人文情感传播

《天风》杂志是中国基督教两会（中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会）主办的专业期刊；“天风”公众号主体是中国基督教三自爱国运动委员会，可称得上中国最具影响力的基督教官方微信公众号。

以“天风”公众号 3 月 23 日推送《写在援鄂医疗队凯旋时》为样本进行情感传播策略的分析。文章的创作背景当时国内疫情的蔓延得到控制，各地的援鄂医疗队开始返程。

推文使用易于抒情言志、吟咏赞颂的诗歌体裁，经过齐整的排版、点缀上各地援鄂医疗队伍照片，在情感外溢的同时保持了形式美感；同时配上专业的播讲，体现了天风公众号较好的资源动员能力。

诗一开始将人带入了今年春天抗疫取得阶段性胜利的感慨，“大地回春，你们也终于回来了”“虽说没有一个冬天不可逾越…今年的这个春天来得太不容易了”；

接下来，直接表达对援鄂医疗队伍赞美：“白衣执甲，今日凯旋”、“此时日暖花香艳…只是春深如海不如你”，并将歌颂的对象扩大至志愿者、环卫工人、民警、基层工作者等；

然后，用语调激昂的排比句式抒发了对抗疫人员的感谢“感谢你们背起行囊剪去长发…感谢你们披上战甲…感谢你们竭诚复出…”；

在赞美和感谢的情感达到顶点的时候，作者手法娴熟地将情感突然收住，



转向了对逝去之人的哀思，“此时我们没有庆功…有人永远困在了凛冽的寒冬”“人生为什么总要面对一场又一场的失去…”；

最后，以对普世关怀情感的歌颂、对祖国未来的祝愿将情感的内涵升华，情感涌动也达到更加激昂的状态，“惟愿人间和平…彼此善待”“它是一道…太阳的亮光”“真情相助，未来可期”“祖国，愿你强大，愿你平安”。

总结推文表达的情感内容，与前面介绍的基于信徒信仰体验或基督教神学理性思辨的情感不同，它是一种跳脱出宗教范畴的、普世人文性的情感，如医疗人员的牺牲精神、志愿者的奉献精神、人间和平祖国强大的期盼等；在表达手法上，或者借鉴了我国党报进行新闻生产时所遵循的宣传逻辑，常见地用咏叹句式、抒情美文为情感承载的体裁，以宣传的语调和目的进行情感传播。

这类基督教微信公众号的情感表达，可称之为普世人关怀的人文情感传播，主要在官方公众号的传播中出现。在进行情感传播时，结合所发生的新闻事件，把握好正确的舆论导向，以正面宣传为主。

宣传逻辑的影响下，官方公众号的情感丰富性上稍有欠缺，其表现在两个方面。一是所有推送文章，除了表现客观/中性情感，比较一致地体现了正面/积极的情感倾向。负面/批评、多重情感几乎没有。二是文本分析方面，官方推文的情感倾向比较直观、开阔，较少出现复杂多变的个人情感。

同时，官方基督教公众号与受众的情感互动匮乏。官方公众号所选取的 20 篇样本推送文章，都没有评论区的互动；对比 30 篇非官方推送样本，90%的推文有评论区的互动。这可能是由于官方机构在安排运营人员时精简规模的考虑。从研究角度看，情感传播过程中互动缺失，不仅会影响传播的效果，也使受众与公众号难以建立情感连接，受众流失的可能性增加。

受众流失已经反映在官方、非官方基督教微信号的阅读量上。根据数据显

示，非官方基督教公众号的阅读量和在看数（点击"在看"可以将文章分享给微信好友）远超过官方公众号。这表明非官方基督教公众号的影响力超过官方公众号。

表五 官方与非官方基督教公众号样本推文的平均阅读和"在看"数量

	样本推文平均阅读量	**样本推文平均"在看"数量**
官方基督教公众号	1493.7	56.4
非官方基督教公众号	35805.7	1514.9

4.流量驱动的情感煽动传播

互联网的商业逻辑是：流量多少决定着商业价值的大小。而情感具有强大号召力、感染力，但同时其主观性强、负面情感更易于传播。一些面向基督徒的公众号为了提升商业价值，在传播时选取具有情感煽动作用的话题，吸引受众的眼球来增加阅读量。

以个人公众号"耶雅亿的后花园"为例，其在 4 月 27 日推送了一篇评论，标题为《杭州护士驰援武汉 67 天后，家里的一幕，看哭多少妇女——这才是婚姻的隐痛》。使用较长标题构建出事情的轮廓并暗含悬念——在武汉辛苦奉献的护士回到家发生了什么？什么是婚姻的隐痛？此类话题对适龄女性、已婚群体有很大的吸引力。



点开推文，悬念落地，事件展开，“打开婆婆住过的房间…全是穿过的衣服”“走进厨房，一大堆烂菜叶，她养的植物也快死透了”。婆媳关系是女性群体的痛点，这样的描述直接戳中了受众的情感痛处，婆媳相处时的情绪感受（多是负面）开始被挑动；

接着描述“援鄂 67 天”回来应该被当成英雄、掌上明珠的护士却发现“老公几乎把家里所有的东西都养死了”，同时配上养死的植物的照片。然后把其他女性对该新闻的评论截图搬出来，“评论区的女性观众炸锅了，这不是我家同款先生吗？…”借助对事件的片面描述，带动起女性在婚姻中隐藏的负面感受，并强化这种对男性的负面认同；

在观众“意难平”的情感氛围中，作者开始解释这样现象背后男人的想法是怎样的，并举出另一个新闻。杨超越“反正就是一个没上过大学、从小地方到上海打工、因美貌与勤奋在选秀上一举成名、买了豪宅的姑娘…影响力特别大！”接着把杨超越豪宅里的凌乱样子批评一番。作者此时的情感表达比较复杂，可能是嫉妒中带着调侃；

最后表达出观点“好好理家，热爱整理，是一家人幸福感的来源。”通过讲述自己的恋爱经历和婚姻生活，打造出婚姻赢家的人设，“20 岁那年…直接杀到他宿舍，看他是否整洁”“他衣柜的收纳让人赏心悦目…好男人，不太会风花雪月”。

纵览全文，作者并不在意逻辑的合理性，没有关于标题中“婚姻的隐痛”的解释；对于文中出现家庭关系中的负面情绪，没有及时进行疏导。从标题到内容的情感元素，都成了商业逻辑下提升流量的手段，借助于情感的强大感染力，取得了较明显的情感传播效果。

前面分析过朋友交谈式的情感共鸣传播，依靠与受众的情感连接保持稳定

增加的关注度和商业价值，其传播的情感积极而朴实；而受商业逻辑影响较深的公众号，使用“标题党”式长标题和情感挑动的传播策略较常见，但受众被挑动的情感类型多为负面。

如本篇作者使用夸张、制造悬念的长标题来吸引流量关注；文中使用精心选择了戳中受众情感痛点的事例，透过节奏明快的文笔带动受众的情绪。全文并没有借助基督教信仰体验的教义思辨来化解负面情绪，没有起到社会心理调节的作用。

商业化的、流量驱动的、情感煽动传播，是一些个人为主体基督教公众号在使用的传播策略。其目的在于增加点击量以提升商业价值，但对社会的积极意义有待商榷。

四、 基督教微信公众号情感传播总结与治理建议

2020 上半年疫情的舆论场，显露出传统主流媒体与自媒体分庭而立的态势，主流媒体话语不再牢牢掌握话语权，自媒体在舆情发酵过程中的角色需要尤其注意。基于情感传播的强大感染力和动员能力，自媒体的情感传播过程研究有很大现实意义。

近些年基督教在年轻、高学历群体中的扩展较快。中国基督教的特色现状是“三自”教会与家庭教会并存，政府面对家庭教会仍处于灰度管理的状态；同样的现状也延伸到自媒体上，基督教微信公众号可以分为官方、非官方公众号。

基督教微信公众号有传播壁垒，对于非信徒的传教作用较为有限。基督教



微信公众号主要面向信徒中受教育程度较高、较为年轻的群体，且对受众有明显的传播效果；推送内容大部分关于信徒灵修（提升对圣经的认识和自我修养），总体对社会事务的关注度不高。

根据内容分析，基督教微信公众号信息传播（包括资讯和评论等）中的情感元素鲜明，积极/正面的情感占绝对主导。在面对疫情时，一方面发挥情感安抚作用，劝勉受众保持积极的心态；另一方面基于基督教情感传播的内向化特征，引导受众自我反思，呼吁为疫情祈祷。在上半年舆情紧张的社会背景下，起到了积极的社会作用。

根据文本分析，我们发现基督教公众号的四种情感传播策略：朋友交谈式的情感共鸣传播、信仰教导式的理性情感传播、普世关怀的人文情感传播、流量驱动的情感煽动传播。除了个别受商业逻辑影响的个人公众号倾向于采取情感煽动传播策略外，其他三种情感传播策略都具有积极的情感疏导意义。

总之，鉴于基督教微信公众号的社会心理调节作用，我们建议相关网络管理部门不宜轻率封号，避免触及庞大基督徒群体的宗教情感，而应建立更公开、精细的规范条例。同时，可对深受政治逻辑和商业逻辑、极端思想渗透的基督教个人公众号及时整治，避免恶劣影响扩大化。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

疫情中基督徒宗教信仰自由的边界

耿云鹏、姚天冲、洪晓梅（东北大学）

摘要：新冠肺炎疫情爆发后公民的生活受到了极大影响，疫情严重时我国政府采取了封城、封村、居家隔离、关闭宗教场所等一系列防控管理措施。这些防控措施在一定程度上对广大基督徒产生了影响，尤其对基督徒的宗教活动自由有限制性约束影响。疫情期间部分基督徒的自媒体公众号被封，这也使得基督徒的宗教言论自由受到影响。本文从疫情对基督徒宗教信仰自由的影响入手，进而探析疫情期间基督徒行使宗教信仰自由的平衡点。

关键词：基督徒，疫情，防控措施，宗教信仰自由，限制

自由没有底线是极可怕，没有底线的自由必会令其他人失去自由。使徒保罗说“凡事我都可以，但不都有益处”不是凡事都有益，自由应有底线——就是以它是否有益来衡量，无益的事我们都不应做。保罗指出，信徒使用自由时，也必须顾及别人的益处。[1]在特殊情况下公民个人自由须得受一定的限制，基督

* 本文系“新时代我国宗教社会服务推进策略研究”（中央高校基本科研业务专项资金资助，项目批准号：N181414002）与国家社会科学基金课题“东北城市基督教基层组织社会治理法治化研究”（课题批准号：18BFX014）的阶段性成果。

[1] 郑香：《基督徒自由应有底线》，《天风》2005 年，第 51 页。



徒作为我国公民须将个人自由让渡出一部分，交给国家、交给政府来管理。疫情中国家采取的各种防疫措施必然会削减公民的部分自由，基督徒的宗教信仰自由作为个人自由的一部分也会受到一定限制。

一、疫情中基督徒的宗教信仰自由

（一）基督徒享有宗教信仰自由

凡具有中华人民共和国国籍的人都是中华人民共和国公民。中华人民共和国公民在法律面前一律平等。国家尊重和保障人权。任何公民享有宪法和法律规定的权利，同时必须履行宪法和法律规定的义务。[1]我国信仰基督教的公民和其他公民一样在宪法上享有广泛的公民权利，不受他人随意侵犯。中国基督徒作为国家公民，其享有：(1)法律面前一律平等；(2)政治权利和自由，包括选举权和被选举权，言论、出版、集会、结社、游行、示威的自由；(3)宗教信仰自由；(4)人身与人格权，包括人身自由不受侵犯，人格尊严不受侵犯，住宅不受侵犯，通信自由和通信秘密受法律保护等宪法上所规定的公民权利。《宪法》第 36 条规定我国公民有宗教信仰的自由，有选择何种信仰、信与不信宗教的自由，任何组织与个人不得歧视有宗教信仰的公民，有宗教信仰的公民有参与宗教活动的自由，国家保护正常的宗教活动。

（二）疫情对基督徒宗教信仰自由的影响

1、宗教活动自由受限

国家采取的防疫措施与基督徒最为相关的有：居家隔离、暂停教会活动与暂停宗教场所开放、进出教堂个人信息登记。基督徒的宗教生活极具团体性，这些措施对基督徒的宗教生活影响非常大，最为重要的一点是其宗教信仰情感

[1] 中华人民共和国宪法（2018 修正）。

与行为无法得到自由表达。

我国《宪法》第 36 条规定中华人民共和国公民有宗教信仰自由。宗教信仰自由也包括宗教活动自由。在新冠疫情期间国家防疫隔离措施限制了基督徒正常的宗教活动自由。我国《传染病防治法》第 42 条规定，县级以上政府可以根据疫情严重程度采取紧急措施包括：1.限制或者停止集市、影剧院演出或者其他人群聚集的活动……5.封闭可能造成传染病扩散的场所。疫情封村、封小区期间暂停宗教活动与暂停宗教场所开放，基督徒同其他公民一样基本被限制在家中，活动范围有限。隔离一定程度上影响和限制了基督徒的宗教活动自由。部分不愿意配合国家隔离措施的基督徒对《宪法》赋予的公民的基本权利存在错误认识，将公民权利扩大化理解，认为其宗教活动自由应不受限制的得到保护。[1]

新冠肺炎疫情暴发以来，一些打着基督教旗号的异端邪教乘机活动，或散布谣言蛊惑人心；或蒙蔽大众借难捞人，发展组织；或违抗政府法令，破坏防控工作，特别是韩国邪教新天地教会。[2]在 2020 年第一个主日到来前夕，有的牧师通过自媒体平台发声，坚决主张基督徒不可停止聚会。有这样一篇文章《疫情加剧，更需信心：基督徒不可停止聚会》，其中以非常确信的口吻写道："基督掌管着天上地下所有的权柄，基督徒在任何环境中都有真平安。"[3]一些基督徒受邪教蛊惑以及部分牧者误导、对《圣经》存在错误理解，认为坚守偏执

[1] 马丁路德："他警告那些过于大胆的人，他们蔑视常见的预防措施，……这种不顾后果的行为会危及与自己有接触的其他人"。因此，疫情面前基督徒要谦卑顺服，在疫情较为严重的地区应停止群体性聚会，继续进行线上聚会。在疫情得到有效控制的地区则要根据当地政府的引导，避免狂热的激进主义。

[2] 《疫情期间邪教散布谣言：中国基督教两会呼吁抵制异端反对邪教》,《中国新闻网》 2020 年 03 月 24 日。http://www.icppcc.cn/newsDetail_1029962

[3] 严以勒 ：《疫情下有关教会是否停止聚会的争论及其背后问题的信仰反思》,《基督时报》, 2020 年 03 月 02 日。https://www.christiantimes.cn/news/31199/



信仰行为就不可能感染新冠肺炎病毒，其宗教活动自由不能因疫情而受到限制。部分基督徒违反社区出行禁止要求，轻视疫情的严重性去街道传福音，参加小群体聚会，对于政府采取的防疫措施不予理睬，甚至严重抵触行政机关的防疫工作。

2、宗教言论自由受限

疫情期间政府关闭公共场所、封锁街道出入口、严格控制社区人员出入，一系列防控措施限制了部分热衷于外出传福音基督徒“说话”。2 月 5 日武汉市汉阳区接到江汉二桥街报告有居民发现有人借着发口罩之名传教。2 月 17 日二桥派出所抓获家住汉阳麒麟路芳草园的基督教非法传教人员郭某、肖某两夫妻，区民宗局向其宣传了国家宗教法规政策，对他们进行了训诫谈话，同时请其居住地所在的琴断口街道和金龙花园社区结合疫情封锁小区将传教人员劝服在家。[1]湖南省 H 市有位基督徒在疫情期间外出传福音被当地民警多次带进派出所。

许多基督徒办的自媒体公众号在疫情期间受到异常火爆的关注，基督徒在家通过这些公众号浏览管理人员转发、上传的牧者讲章和神学课程非常方便。但是，部分自媒体公众号难以做到自律，其借助疫情期间发生的一些公共社会事件进行信仰性消费、蹭社会热点传福音，例如近日被封的公众号——黑门。黑门在 7 月份有多篇文章借助社会共同哀思的事件进行信仰性传福音，把传福音建立在社会大众的哀思之上，许多关注黑门公众号的基督徒用户引用伏尔泰“我不同意你的观点，但我誓死捍卫你说话的权利”这句名言表达自己的愤慨，一些青年基督徒情绪波动较大，认为信仰言论自由受到不合理的限制。也有部分青年基督徒认为黑门近几期发布此类文章的行为确实欠妥，双方在网络上就

[1] 汉阳区委统战部：《新冠肺炎疫情期间汉阳区杜绝基督教非法传教问题》，2020 年 2 月 20 日。http://whtzb.org/home/info/16648.html

黑门借助社会公共事件进行传福音的方式争论很大。黑门被封号后，又重新办理了一个公众号，现今里面很少上传与社会公共事件相关的文章。

黑门封号是一个较为基督徒广知的事件，还有一些基督徒自媒体公众号也出现被封号的问题，一位推广“婚礼+福音”的基督徒婚礼主持人其自办的公众号在疫情期间粉丝关注量暴增，但是不久即被封号，是否由于关注量过大还是其他问题不得而知，微信服务平台回馈只是内容违规。由于网络自媒体准入门槛低，一些网络宗教自媒体发布信息的自由度比较大，有的信息与宗教信仰关系不大，这些现象的主要原因在于，言论表达者对信仰教义的认识程度和水平有限。当然也不排除有违反法律和宗教事务条例，违背宗教教义的极端个别言论。[1]

无论是对基督徒自媒体公众号内容的过审，还是对基督徒传福音行为的管理，在疫情期间都受到比以往更严格的限制。尤其是有家庭教会信仰背景基督徒的自媒体公众号出现被封问题的现象较多。

二、疫情中限制基督徒宗教信仰自由的法律依据

（一）宪法的依据

国家在《宪法》当中明确规定了公民的人身自由不受侵犯这一原则，[2]但是仍有保留法律事项。我国宪法第 36 条第 4 款规定:“国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制

[1] 洪晓梅，高艳军:《辽宁省网络宗教事务治理法治化研究》,《辽宁省社会主义学院学报 》2018 年第 2 期，第 98 页。

[2] 《宪法》第 37 条：中华人民共和国公民的人身自由不受侵犯。任何公民，非经人民检察院批准或者决定或者人民法院决定，并由公安机关执行，不受逮捕。禁止非法拘禁和以其他方法非法剥夺或者限制公民的人身自由，禁止非法搜查公民的身体。



度的活动”。这些就属于宗教自由的直接限制，属于宪法保留原则的内容。[1]根据《宪法》规定，国家不仅尊重公民宗教信仰自由的权利，而且对正常的宗教活动给予法律保护。任何组织、个人都不得歧视信教的公民，有宗教信仰的公民在行使宗教自由权利的同时也同其他公民一样须履行《宪法》所规定的的义务。[2]基督徒作为国家公民在疫情期间应遵循政府关于疫情的管理秩序，对宗教场所实行“两暂停一禁止”[3]应理性对待，在《宪法》规定的公民自由权利范围内行使自己的权利和自由，对他人的合法权益应予以尊重。不受错误思想引导而产生抵触疫情防控管理的不良情绪。我国公民无论有无宗教信仰，在法律面前一律平等，违反法律的行为都要受到追究。

（二）部门法的依据

我国已制定了《传染病防治法》《突发事件应对法》《国境卫生检疫法》《突发公共卫生事件应急条例》等一系列针对疫情防控的部门法。这些为应对新型冠状病毒感染的肺炎疫情以及保障人民群众生命健康安全提供了充分、有效的法律制度保障，也为各级政府及其有关部门、医疗卫生机构采取防控措施以及其他单位、组织和广大人民群众积极参与防控活动提供了相应法律依据。[4]国家卫生健康委员会 2020 年第 1 号公告将新型冠状病毒感染的肺炎纳入《中华人民共和国传染病防治法》规定的乙类传染病，并采取甲类传染病的预防、控

[1] 杨合理:《论国家对宗教自由的适当限制》,《河南财经政法大学学报》 2012 年第 5 期，第 33 页。

[2] 《中华人民共和国宪法》第 36 条规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。 国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。 宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。”这国家保障公民宗教信仰自由权利提供了宪法依据。

[3] 两暂停一禁止是指教堂暂停对外开放、暂停开展聚会、禁止开展一切群体性民间信仰活动。

[4] 王比学:《在法治轨道上保障疫情防控顺利开展疫情防控相关法律问题问答》,《公民与法》， 2020.2，第 6 页。

制措施。将新型冠状病毒感染的肺炎纳入《中华人民共和国国境卫生检疫法》规定的检疫传染病管理。[1]

《中华人民共和国传染病防治法》中规定了可以实施隔离措施的主体以及可以采取的必要预防措施，必要的时候政府可以决定对本行政区域内的疫区实施封锁。[2]在阻击疫情的紧急状态下，公民权利的受到一定限制是国家对公民实施特别保护所采取的特别措施，是在全局上对公民权益的根本保护。其“特别”之处，一是，用适度的限制性措施实现对公民根本利益的保护，以防止公民处于无力应对的困境；二是，采用集中隔离或者居家隔离等措施是为了阻断传染途径，但其中也可能存在非传染源也被隔离的情况；三是，要求公民以暂时牺牲部分权利，与政府紧密合作，实现管控措施效益的最大化。[3]在新冠肺炎疫情中全体国民的自由都受到了限制，不能按己意外出活动、群体聚集。基督徒作为国家公民也无例外情况，面对严重疫情须按照政府和教会的要求暂停宗教场所活动，以抗击疫情为目的一切社会活动须遵循国家法律、政府要求。因此，宗教活动场所实行“两暂停一禁止”，基督徒与其他公民一样居家隔离、禁止参与群体性聚会、禁止外出传教具有合法的依据。

---

[1] 温竞华，田晓航：《国家卫健委发布 1 号公告》，中国法院网，2020 年 1 月 21 日。https://www.chinacourt.org/index.php/article/detail/2020/01/id/4781107.shtml

[2] 《中华人民共和国传染病防治法》第 12 条规定：在中华人民共和国领域内的一切单位和个人，必须接受疾病预防控制机构、医疗机构有关传染病的调查、检验、采集样本、隔离治疗等预防、控制措施，如实提供有关情况。第 39 条第 3 款规定：对医疗机构内的病人、病原携带者、疑似病人的密切接触者，在指定场所进行医学观察和采取其他必要的预防措施。拒绝隔离治疗或者隔离期未满擅自脱离隔离治疗的，可以由公安机关协助医疗机构采取强制隔离治疗措施。第 41 条规定了可以实施隔离措施的主体。第 43 条：甲类、乙类传染病暴发、流行时……省、自治区、直辖市人民政府可以决定对本行政区域内的甲类传染病疫区实施封锁。第 42 条规定，县级以上政府可以根据疫情严重程度报经上一级人民政府决定，可以限制或者停止集市、影剧院演出或者其他人群聚集的活动，封闭可能造成传染病扩散的场所。

[3] 汤啸天：《疫情防控与公民权利克减》，《人民法院报》2020 年 2 月 28 日，第 002 版 1 页。



三、疫情中基督徒行使宗教信仰自由的平衡点

（一）遵守国家法律，履行公民义务

《中华人民共和国宪法》第33条：凡具有中华人民共和国国籍的人都是中华人民共和国公民。中华人民共和国公民在法律面前一律平等。国家尊重和保障人权。任何人都要遵守国家法律，不论个人的种族、性别、年龄、家庭出身、宗教信仰，在法律面前人人平等，中国基督徒属于中华人民共和国的公民就需要遵守国家法律。基督徒应当认识到，在法律规定范围内的权利受限，是国家出于保护公民根本利益的需要，不得已而又必须采取的临时特别措施，公民具有接受合法受限的义务。[1]中国基督徒作为中华人民共和国的公民，在遵守我国法律法规的同时正确认识教规，在爱国主义的前提下处理好两者关系。特别要要认识到中国基督徒是教徒的同时还是中华人民共和国的公民，两者关系要正确对待和处理。基督徒作为国家公民在享有宪法和法律赋予的权利时也须遵守履行宪法和法律规定的义务，正确看待和接纳疫情期间宗教信仰自由受限的特殊情况。

（二）遵守网络秩序，理性表达信仰

我国《宪法》规定公民有言论自由，但同时宪法也明确规定，公民在行使自己的包括言论在内的各项自由和权利时，“不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利。”网络是现实社会的延伸，但绝非法外之地。为了规范网络言论行为，国家互联网信息办公室于2017年9月7日印发，自2017年10月8日起施行了《互联网群组信息服务管理规定》。《规定》要求，互联网群组建立者、管理者应当履行群组管理责任，即“谁建群谁负责”“谁管理谁负责”，规范群组网络行为和信息发布，群组成员在参与群组信息交流时，

[1] 汤啸天:《疫情防控与公民权利克减》,《人民法院报》2020年2月28日第002版1页。

应当遵守相关法律法规，文明互动、理性表达。[1]面对疫情期间许多基督徒个人的自媒体公众号粉丝爆发式增长的同时，公众号管理者也应把控动态文章的内容，不过分抬高信仰、不恶意中伤国家疫情防控政策和措施、不任意评论疫情中发生的社会事件。网络宗教平台应当在显著位置设置举报入口，一旦发现违法、违规和违反公序良俗的信息出现，方便用户举报，使得平台能够及时发现，及时处理。[2]公众号应引导好广大基督徒关注者理解疫情的特殊性、严重性，通过教理文章疏通关注者的心态，爱国爱教、遵守公共卫生秩序、荣神益人。基督徒享有言论自由的权利，同时也应肩负与之相对应的义务。就封号大多出现在有家庭教会背景的自媒体公众号当中而言，基督徒自媒体公众号管理人与关注粉丝在面对封号这一现象时不能一味强调宗教言论自由受限、这是有意针对基督教进行的管控。应先思考自己是否符合国家网络管理要求的内容，进而进行整改，关注粉丝也可以提出相关建议不能一味的以宗教情感相偏袒。因此，疫情期间基督徒无论是线上礼拜还是群聊、公众号动态应恪守言论自由边界，不随意信仰性消费新闻事件、蹭热度传福音。

（三）配合政府防疫工作，维护社会秩序

《 罗马书》13 章 1 节说:“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的都是上帝所命的。”“权柄” 一词的含义非常广泛，它既指“权力”也指“特权”。有权柄的人就是有权做某事的人。换言之，有权柄的人就是有权做出直接影响他人生活的决定的人。上帝给了我们一个非常明确的教导:“当顺服在上有权柄的人。”这个教导中没有“如果”、“而且”，也没有“但是”，只

[1] 《网络言论必须恪守自由边界》，中国法院网，2018 年 8 月 30 日。https://www.chinacourt.org/article/detail/2018/08/id/3477351.shtml

[2] 洪晓梅，高艳军:《辽宁省网络宗教事务治理法治化研究》,《辽宁省社会主义学院学报 》2018 年第 2 期，第 100 页。



有“顺服”。基督徒要成为敬畏权柄的典范，因为我们知道没有权柄不是从上帝来的。对上帝所拣选的人，我们绝不能怠慢。[1]

在疫情中配合政府防疫工作以及教堂陆续开放配合教会防疫工作是基督徒宗教生活的本分，也是作为国家公民应尽的义务。无论特殊时期的社会秩序还是正常时期的社会秩序基督徒都不能置身事外，通过配合政府与教会疫情防控工作是基督徒参与维护社会秩序的重要方式。疫情期间部分基督徒私下组织小团体聚会、违反疫情期间出行禁止规定外出传福音，把自己暴露在潜在的传染源中，他们虽然在信仰上较为热诚，但是不能枉顾特殊时期的公共秩序与卫生安全需要，逃避国家在疫情期间法规政策的要求与公民义务责任的承担。[2]随着疫情逐渐得到控制，部分地区将有序开放宗教活动场所，随后一些教堂均在网上发布了有关复堂通知。少许教堂在 6 月 7 日的主日迎来了疫情下的第一个实地礼拜。根据国家要求，实地礼拜虽然恢复了，但在参与人员的数量上需要加以控制。因此无论是已经开放的或是在筹备开放的教堂均采用了预约式的礼拜。[3]基督徒的宗教活动自由并不是随心所欲行使的，它需要接受法律与社会秩序的约束。在新冠肺炎疫情特殊情况下基督徒应积极配合国家和教会的各项防控措施，维护社会秩序和教会活动秩序。

（四）遵循各地教会引导，持守信仰

教会作为社会组织可以弥补政府疫情救助力量的不足。社会组织作为一种

---

[1] （美）雷·普理查德:《所罗门的智慧》，彭芬、李昊译，北京：北方文艺出版社，2006 年，第 132 页。

[2] 神学家马丁·路德在《基督徒是否可以逃离致人死亡的瘟疫》一文中写到“同样，城市的官员和所有对邻舍负有责任的人们也不能私自逃离……但不能把自己暴露在传染源中来试探上帝。”基督徒面对疫情不仅有法律上规定的义务，也有信仰上应践行的行为。

[3] 艾默：《疫情下部分教堂迎来第一个实地礼拜！》，《福音时报》，2020 年 06 月 07 日。http://www.gospeltimes.cn/portal/article/index/id/52511

社会自治机制，具有分散性和相对独立性的特点，且与群众联系紧密，使得在疫情暴发时，能够迅速作出反应，配合政府进行疫情应急管理，弥补政府救援力量的不足。[1]基督徒对于教堂实施“两暂停一禁止”应充分理解，配合教会在疫情期间采取的防控措施，通过居家线上聚会礼拜、交流、了解国家疫情动态、为国家防控疫情做贡献，尤其还要增强反邪教意识。任何人在行使自己合法权利和自由的时候不能侵害他人的合法权益，[2]响应教会号召广大基督徒尽量居家隔离不随意外出、不多人聚集，这不仅是基督徒爱人的表现也是对他人合法利益和权利的尊重。基督徒在线上一样可以学习知识、服侍教会和他人，在疫情期间基督徒应在教会的引导下开展线上、线下活动，在《圣经》真理教导下与教会一起成长、建造生命、爱国爱教，抵御邪教错误信息与侵蚀。

四、结 语

新冠肺炎疫情期间各省市采取了一系列防控措施，这些防控措施影响了公民的部分权利，特别是对于中国基督徒而言，其每周聚会与日常教会服侍活动受到较大影响。面对这样的影响，在新冠疫情期间基督徒应正确看待其宗教信仰自由受限的特殊情况，服从政府与教会的疫情防控管理制度，正确处理好基督徒宗教信仰自由行使的边界，践行信仰、遵纪守法、维护社会秩序，荣神益人。

[1] 朱 莹、唐 玲等:《社会组织在新型冠状病毒肺炎防控中的作用探讨》,《南京医科大学学报（社会科学版）》2020 年 6 月第 3 期，第 207 页。

[2] 《宪法》第 51 条：中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候，不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利。



疫情中的家庭教会及对末世代的思考：以某市某地区家庭教会为例

崔任中（上海海事大学）

摘要： 新冠疫情的爆发对于中国人民来说是一场沉重的考验，生产、生活等各个方面都受到较为严重的冲击和破坏，家庭教会的正常信仰活动也被阻断。疫情持续期间，家庭教会以遵守政府管理、保守基本信仰以及关爱弟兄姊妹为基本原则，展开了一系列应对疫情的措施。如今，疫情得到部分缓解，回顾家庭教会在疫情中的举措，具有一定的实践意义。因此，本文借助某市某地区家庭教会的例子，作为研究全国各地家庭教会应对新冠疫情的观测点。此外，由于疫情与《圣经》中关于末世代的记载有相似之处，对于末世代个人信仰行为与理念、人与自然关系之处理、信仰自由与法治等方面，本文提出一些思考。

关键词： 新冠疫情，家庭教会，末世代

新冠疫情的爆发给中国乃至世界人民的生产、生活造成了严重破坏，这场持续时间久、破坏力度大的灾难是对世界人民的严峻考验。疫情所造成的物质损失尽管庞大，却不是致命的，最令人担心的是，疫情中的人们对未来失去希

望，从而产生的消极态度无处排解，导致整个社会处于一种绝望的氛围之中。这不仅不利于广大人民的心理健康，长此以往，也会影响社会的稳定发展。家庭教会是信徒的精神依托，在平凡的日子中，为人们带来身心的放松，疫情阻断了家庭教会正常信仰活动的开展，使得广大信徒失去此种慰藉。幸运的是，面对疫情，家庭教会并没有坐以待毙，而是在遵守政府规制的基础上，积极采取措施稳固信仰、坚固信徒、帮扶贫弱等，种种措施的开展使得信徒和非信徒在疫情期间感受到来自于宗教团体的关怀和帮助。

一、疫情中家庭教会的工作开展

（一）暂停聚集、移动性信仰活动

中国《宪法》赋予人们信仰自由的权利，人们可以在《宪法》的保护下开展正常合法的信仰活动。人们在享受此种信仰自由权利的同时，遵守法律是应有之意。新冠疫情蔓延十分迅速，特别是透过人与人之间的接触传播，因此我国政府制定对人们自由活动的管制措施，目的就是为了遏制新冠肺炎在人与人之间的广泛传播。特别是，一些患有新冠肺炎却没有任何症状的病人，没有意识到自己的病情而四处走动，将病毒传播到更广阔的范围。

家庭教会的信徒遵守国家关于“居家隔离”的规定，在疫情期间已经主动停止正常的信仰活动，例如礼拜日的敬拜活动、节假日的聚会活动等。在接到村委会关于“居家隔离”的通知之后，关于疫情期间的信仰活动，该地区家庭教会的主要负责人专门展开讨论，制定遵守国家规定，暂停聚集或活动性质的信仰活动的方针，并竭尽全力通知本地区信徒。在居家隔离前的最后一个礼拜日的敬拜活动中，讲道人向信徒宣读《圣经》中关于灾难应对的一些经文，例如“我



遭遇灾难的日子，他们来攻击我，但耶和华是我的倚靠”、“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在；你的杖，你的竿，都安慰我”等，坚固灾难中的信徒的信仰。[1]同时，也向信徒讲述疫情中的卫生及安全问题。

这既符合应对疫情的科学方法，也符合《圣经》中关于顺服掌权者的教导，因为按照《圣经》的教义来讲，没有权柄不是出于上帝，顺服掌权者就是顺服上帝。[2]实际上，在疫情爆发之初，该地区家庭教会的主要负责人就已经聚集并讨论新冠疫情的应对和具体的信仰工作开展问题。可以说，家庭教会的信仰及日常工作的开展是与政府的管理目标相一致的，此种工作的开展属于国家疫情应对的一个环节。

（二）关怀老幼信徒

疫情期间，口罩、消毒液、酒精等医疗物资短缺，实体店的口罩、消毒液、酒精等早就销售一空。但是，网上的店铺会偶尔补货，因此家庭教会中掌握网购技巧的信徒，就自发关注网络销售情形，及时购置口罩、消毒液、酒精等卫生用品，除了满足个人的使用，还将这些剩余的卫生防护用品分配给其他信徒，特别是其中不会进行网购的老年信徒。另外，对于老年信徒，教会也认识到其生活中存在的物质缺乏，在每一年的年尾，家庭教会的负责人会送一些食用油及少量的钱财，帮助他们过一个完满的春节。

另外，对于信徒中的幼童，教会也同样没有忽视，因为该地区很多小孩的父母常年外出务工，家中只有老人照顾小孩，经常不能关注到小孩生活及教育的各个方面。因此，教会对于这部分幼童也尽可能提供帮助，例如提供一些生活及教育用品等。实际上，在非疫情期间，该地区家庭教会对于孩童的教育工

[1] 《圣经·撒母耳下记》22 章 19 节;《圣经·诗篇》23 篇 4 节。

[2] 《圣经·罗马书》13 章 1-2 节。

作也十分重视，会在日常的礼拜日和聚会时间安排专门的人员开展课题辅导。

（三）线上信仰活动

疫情席卷全球，“居家隔离”作为防范病毒扩散的有效手段，得到信徒和非信徒的遵守和尊重。但是，应当注意的是，“居家隔离”期间人们的精神状态和信仰生活。每一个人都与社会相连接，而疫情打断了这种亲密关系，短暂时间的隔离尚且可以被人所忍受，一旦时间过长，人们的精神状态会受到严重的消极影响，甚至对这个世界失去希望，产生轻生的念头。这并不是危言耸听，要知道疫情期间，原本工作的人员闲置在家，失去了工作收入，对于没有储蓄但是支出却庞大的这一部分人群，生活压力十分庞大，加上精神上没有寄托，产生轻生念头也是极有可能的。因此，家庭教会十分关注，疫情期间信徒们的精神生活。

聚集性、移动性的信仰活动无法开展，但是互联网为信仰活动的开展提供了新的平台和方式。随着智能手机的普及，很多中老年人在子女的帮助下学会了智能手机的基本操作。微信作为中国用户规模最为庞大的社交通讯软件，是很多中老年父母与子女沟通的主要方式。微信沟通有两大优：一、只要有网络条件，就可以展开实时沟通，而不需要付费；二、可以用视频聊天的方式看到彼此间的真实模样，打破了以往电话“只闻其声，不见其人”的弊端。因此，信徒使用频率高、覆盖范围广以及线上性，使得微信成为开展信仰活动的基本平台。该地区家庭教会的负责人在对信徒闲忙时间调查的基础上，制定开展“线上礼拜”的信仰安排计划表。并且将牧师们进行组合，以两人为一组执行“线上礼拜”活动计划。

“线上礼拜”的内容基本以非疫情期间的礼拜活动为蓝本，除了互动性无法与线下相比之外，其他讲道、诗歌等活动的开展效果与非疫情期间并无二致。



“线上礼拜”还开展了新的课程板块——经文问答，在上一次的“线上礼拜”的最后，讲道人会布置几道关于经文理解的题目，信徒需要在下一次“线上礼拜”开始前将自己的答案上传至“线上礼拜群”之中。下一次“线上礼拜”的牧师，将会针对信徒们的答案进行评价和解答。这也一定程度上，弥补了牧师与信徒之间关于信仰理解的互动。尽管“线上礼拜”是疫情期间暂时实施的信仰方式，但是疫情状况已逐渐接近平稳，线下的礼拜活动也逐渐恢复正轨的当下，这种“线上礼拜”信仰活动的部分内容却被保留下来，例如诗歌、经文探讨等，成为家庭教会信仰活动开展的常态。

（四）信徒丧葬仪式的简办

生老病死乃人生常态，疫情期间出于对疫情扩散的抑制，严禁大规模人群的聚集。因此，丧葬仪式也相应地进行了简化处理。该地区属于乡村范畴，普遍采用土葬的模式，如果按照非疫情期间的一般风俗习惯，需要亲朋好友聚集进行送灵、埋葬、酒席等丧葬活动，整场丧礼从开始到完成大概需要三天时间。中国人十分注重落叶归根，并且按照《圣经》的教导，人类本身就来源于尘土，人类生命的终结亦属于尘归尘，土归土的一般定式。[1]如果完全强制取消一切丧葬活动会引起群众的严重恐慌和极度抵制，因此折中的做法是简化原有丧葬仪式，尽量缩短丧葬时间。

因此，在疫情形势严峻期间逝世的 4 位老人均去除一切繁杂丧葬仪式，由最亲近家属及会同家庭教会内负责婚礼、丧葬等活动的负责人商定丧葬的简单流程，例如坟墓的建造、棺材的放置等。该地村委会也提前告知逝世人的近亲属需要注意人群聚集，以及要求在最短时间内完成葬礼。家庭教会丧葬活动负责人与逝世人的近亲属也十分注重配合村委会的工作，每一场葬礼都基本从上

[1] 《圣经·创世纪》3 章 19 节。

午 10 点至下午 2 点宣告完成，尽量缩短人们彼此接触的时间。

二、疫情中对“末日论”的思考

疫情在世界范围内造成巨大的破坏，这符合《圣经》中关于末世即将来临的征兆，因为经文记载“地要大大震动，多处必有饥荒、瘟疫，又有可怕的异象和大神迹从天上显现”。[1]不过，人类面对灾难是否理应保持绝望并无所作为，是灾难来临时应当思考的一个重大问题。

（一）《圣经》中的两次末世

《圣经》一共记载了两次末世，第一次末世记载于《创世纪》，不过严格来说，只有第二次的末世具有完全的终结性、彻底的毁灭性。

第一次末世前期，人类的罪恶泛滥到不可饶恕的地步，例如当时的王享有“初夜权”，即他有权与任何出嫁的女子洞房，这只是人类罪恶的一个缩影。另外，当时极有可能还存在天使与人类之间杂交的情形，于是上帝的忿怒临到人类，后悔造人类在世上，想要用洪水毁灭人类。只有挪亚一家八口在上帝眼中被视为义人，上帝吩咐他们建造方舟，既是为了自己的存活，也为了世界上其他物种的存留。

不过，对于方舟的建造有人提出质疑，认为挪亚一家八口如何能够建造这样一艘宏伟的船舶？因为根据《创世纪》的记载，方舟“长三百肘，宽五十肘，

1 《圣经·路加福音》21 章 11 节。



高三十肘”[1]，按照一肘等于十八吋或四十五公分的比率，挪亚的方舟大约长四百五十呎（135 公尺）、宽七十五呎（22 公尺）、高四十五呎（13 公尺），排水量约四万三千吨。这确实是一项宏大的工程，并且工程的施工者只有八个人。不过理解此种可能性，可以从以下几个方面展开：其一，建造周期是 120 年。挪亚在其 480 岁那一年领受洪水灭世的消息，在其 600 岁的二月十七日那天洪水到来，整个方舟的建造周期是 120 年，时间是非常充分的；其二、方舟的构造并不复杂。按照《创世纪》的记载，方舟分为上、中、下三层，顶部留有透光处，它并不类似于现在的船舶有各种结构舱，例如动力舱、操作舱等，方舟的结构类似于方形盒子，它不需要动力，完全依赖于漂浮；其三、当时的资源是十分丰富的。以当前的资源状况看，建造方舟需要非常巨大数量的歌斐木，不过当时环境处于一种待开发的状态，木材等资源是十分丰富的；其四、挪亚是一家之长，具备指挥协调能力。一项重大工程的开始、建造、完成都需要一个具备领导、协调能力的主持者。上帝虽然是方舟计划的设计者，但是方舟建造的直接实施者是挪亚及其家人，诺亚作为一家之长，具备指挥、协调建造工作的能力。

另外，还有人质疑方舟在洪水中的稳固性，关于这一质疑，可以从以下几点进行理解：其一、方舟的建造材料是歌斐木，里外抹有松香。歌斐木饱含树脂，材质坚韧，松香的涂抹可以使得方舟具备严密的防水性能；其二、方舟结构独特。方舟并不类似于现代船舶，而是顶部留有透光透气的方盒子结构，这种结构可以有效抵御洪水的颠簸和冲击；其三、方舟有足够的负重。方舟内除了挪亚一家八口，还有挪亚根据遵循上帝指令挑选的其他生物，这给方舟带来了足够的配重，而足够的负荷量可以使方舟在洪水中更加稳定。如此看来，方舟的建造和使用确实具备其合理性和可能性。

[1] 《圣经·创世纪》6 章 15 节。

大雨连降四十昼夜，洪水泛滥一百五十天才渐渐消退。这一场空前浩大的洪水将除了方舟以内的生物全部灭绝。灾难过后，上帝与挪亚立约，不再用洪水毁灭世界，立约的记号就是彩虹。

《圣经》对于第二次末世，也就是具有终结性的末世的记载十分抽象，理解十分困难，不过可以将第二次末世具备以下特点：

终结性。第二次末世毁灭的手段将是“烈火”，例如“有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了”、“我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海也不再有了”等。[1]由于《启示录》描述较为抽象，对于“烈火销化”、“响声废去”等存在不同理解。有可能是某种猛烈（核子爆炸或者甚于核子武器的天然爆炸）的爆炸引起的焚烧，也有可能是来自于上帝超然的能力所发出的毁灭力量，亦或是来自于其他星球的碰撞所引起的爆炸。不管是哪一种解释，唯一确定的是将来天地万物都要被废去，一切有形质的都要被毁灭。

灾难性。值得注意的是，《圣经》中记载的末世并不是一瞬间，而是一个时期，这个时期最典型的特点就是灾难频发，一片混乱。按照《启示录》的记载顺序，末世的灾难分别为七印、七号、七碗，但它们并非各自独立。

七印。第一印揭开“白马”现世，一解为基督藉着福音征服世界，但是此处代指灾难，显然将其基督福音与灾难并列不相宜。一解为敌基督，但是其兽性与经文中“有冠冕赐给他”、“胜了又要胜”[2]的描述不相符合。另一解为假基督，这种观点是较为合理的，因其具有伪善性，提倡的假和平可以蒙蔽人的双眼而取胜。[3]第二印揭开“红马”现世，显然“红马”代表战争，并且是大规模的战争。

[1] 《圣经·彼得后书》3 章 10-13 节；《圣经·启示录》21 章 1 节。

[2] 《圣经·启示录》6 章 1 节。

[3] 《圣经·马太福音》24 章 5 节。



第三印揭开“黑马”现世，它预表缺乏与饥荒，因为经文记载“一钱银子买一升麦子，一钱银子买三升大麦，油和酒不可糟蹋”。[1]第四印揭开“灰色马”现世，它预表死亡，灰色也可以被译为“青色”，与死人脸上的颜色非常相近，战争、饥荒、瘟疫、野兽将带走世界四分之一的生命。第五印揭开“为神的道并作见证被杀之人灵魂的伸冤呼求”。历代信徒都有为信仰的缘故殉难的，在末世也不例外。[2]第六印揭开自然界的异样，例如“日头变黑”、“满月变红”、“星辰坠落”、“天地挪移”等[3]，这些都是十分恐怖的自然灾难。第七印揭开七号降临。这一印并没有描述具体的灾难，而是在宣告更大灾难的降临。

七号。第一号吹响“雹子与火搀着血从天而降”之灾，它将大地和树的三分之一，一切的青草毁灭。[4]有观点认为这是原子弹造成的灾难，其实并不合理，其一“七号”是讲述大自然的灾难；其二，原子弹并不会有区别性地只摧毁土地、树木以及青草。第二号吹响“火烧着的大山扔在海中”之灾，它将海的三分之一变成血，其中三分之一的生物死亡，船舶也被损坏三分之一。[5]这里的灾难有可能是极大的火山爆炸，导致规模庞大的火山倾倒入海中，岩浆将海水覆盖并且杀死其中的生物，摧毁海上的船只。第三号吹响“茵陈星”之灾。它落在大江大河中，将水变苦，因此死了很多人。[6]第四号吹响“黑暗”之灾。因为太阳、月亮、星辰的三分之一被击打，导致白昼和黑夜的三分之一失去光源。[7]在第四号完结之后，有一只鹰在天空翱翔，它在预告更大的灾难。第五号“蝗虫”之灾。这种

[1] 《圣经·启示录》6 章 6 节。

[2] 《圣经·马太福音》24 章 9 节；《圣经·启示录》13 章 15 节。

[3] 《圣经·启示录》6 章 12-14 节。

[4] 《圣经·启示录》8 章 7 节；《圣经·约珥书》1 章 15-20 节、2 章 30 节。

[5] 《圣经·启示录》8 章 8-9 节；《圣经·诗篇》78 篇 44 节。

[6] 《圣经·启示录》8 章 10-11 节；《圣经·耶利米书》9 章 13、15 节；《圣经·耶利米哀歌》3 章 15 节。

[7] 《圣经·启示录》8 章 12 节；《圣经·以赛亚书》13 章 10 节；《圣经·约珥书》2 章 10 节；《圣经·阿摩司书》5 章 20 节；《圣经·西番雅书》1 章 15 节。

“蝗虫”头戴冠冕、脸面如人、发如女发、牙如狮齿、胸有铁甲、翅声如马群奔跑、尾如毒蝎，它的外观可以说十分奇特可怕，并且伤人后使人求死不能。[1]第六号吹响“马军”之灾。二万万的马军有可能指军队，如果和四个使者被捆绑的位置相联系，可能指以色列的四个敌对国家所集结的军队。按照经文的描述，“马军”和现代化军队还不太相同，经文中骑马的胸前佩戴甲胄，这甲胄不仅能保护自己还能伤害别人，马的口中可以吐出火、烟、硫磺。不过，这是这里是站在过去描述未来，记述者约翰不一定理解未来的事物，而且以当前科技的发展速度推算，未来所发明的新型武器实现经文中描述的功能也是可能实现的。[2]第七号类似于第七印没有具体的灾难，而是在宣告消息。第七号包含两个重大消息：其一是宣告更大的七碗之灾的到来；其二是宣告上帝的奥秘得以成全，例如圣徒复活、末日审判、基督得胜并且作王等。[3]

七碗。第一碗倒出疮灾。这种疮有毒，受灾的对象是有兽印记和拜兽之人，这灾和《出埃及记》中降在埃及的第六灾类似。第二碗倒出海变血之灾。这灾比第二号的灾难更加严重，因为海中的活物全部因这灾而死，依靠海洋为生的人类自然也难以维持生活。第三碗倒出江河、泉源变血之灾。这灾和《出埃及记》的第一灾、第三号之灾类似，但是要更加严重，因为范围更加广泛，程度更加剧烈。海洋变血，人类尚可忍受，但是如果淡水全部变血，人类的生存岌岌可危。第四碗倒出烈日之灾。这灾与第三碗之灾相连结，太阳更加炎热，使人类更加干渴，却没有水可以喝，因为水已经变为血了。第五碗倒出黑暗之灾。这灾和《出埃及记》降在埃及的第九灾类似，因为在黑暗中极其痛苦，受灾人类甚至会自伤自残。第六碗倒出幼发拉底河干涸之灾。这灾施行的目的是为日出之地所来的众王预备道路，因为众王将在哈米吉多顿集中进行战争。第七碗

[1] 《圣经·启示录》9 章 1-12 节。

[2] 《圣经·启示录》9 章 13-21 节;《圣经·但以理书》10 章 13，20，21 节、12 章 1 节。

[3] 《圣经·启示录》10 章 7 节、11 章 15-19 节;《圣经·哥林多前书》15 章 51 节。



倒在空中，一是宣告救赎大功的完成，二是审判的怒火已经终结。

审判性。末日审判可以说是《圣经》的三大核心之一，另外的两大核心分别是创造与救赎。如果没有审判，救赎就没有意义，因为付出巨大代价的救赎工作，正是为了人类免于最后的审判。根据《启示录》的记载，人人都要经受末日的审判，包括已死亡和未死亡的人类，以展开的案卷和生命册为依据，凡是名字未在生命册上的，就要被扔进火湖。[1]

另外，不管是天主教、犹太教还是基督教，都根据对《圣经》的不同理解，总结出信徒应当遵守的信仰条例，例如十条诫命等。《旧约》属于律法时代，主张同态复仇，例如“以眼还眼，以牙还牙”，而《新约》隶属救恩时代，在这个时代可以享受基于耶稣的钉死带来的拯救恩典，但同时对信徒有更高的要求，例如“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”、“凡恨他弟兄的，就是杀人的”等。[2]这种要求高于法律规定，因此违反此种要求不在法律的惩罚范围内，而信徒是需要严格遵守的，这就形成一种严重的不公正状态，因此最终的审判成为信仰的必然，否则这无法说服信徒去遵守《圣经》的教导。

（二）基于末世观的思考

末日审判是《圣经》的核心，也是基督教信仰的基础，推翻末世观就相当于否认基督教信仰的存在。如果想要理解宗教信仰，就要首先遵循信仰内在的逻辑，而不是在否认的基础上进行分析，即使要得出不一样的结论，也应当首先遵循，而后批判或者推翻。

新冠肺炎肆虐全球与《启示录》中末世代灾难频发相吻合，因此很多人认为反正末日要来了，自己可以无所作为了，进而得出拥有基督教信仰的信徒们

[1] 诸案卷指的是记录世人所做的一切行为，生命册指的是记录一切相信耶稣为弥赛亚而得救的人的名字。

[2] 《圣经·马太福音》5 章 39 节;《圣经·约翰一书》3 章 15 节。

拥有的就是一种消极的人生观。实则不然，具体体现在如下几点：

末世观使信仰完整。认同末世观本质上不是消极的心理，而是一种对未来的坦然和对当前自我的改变。很多人不仅内心抗拒害怕死亡，甚至在现实生活中也会忌讳谈到死亡，言语中透露出对死亡的恐惧。反观信徒，他们对于死亡是一种期盼又带着恐惧的心理。他们期盼的是，可以在未来得到真正的公正和永生；恐惧的是，他们担心自己一言一行不符合《圣经》的教导，犯罪得罪上帝，最终失去永生和未来的荣耀。但不管如何，对于死亡本身，信徒是无所畏惧的，在基督教信仰中，最可怕的不是肉体的消亡，而是灵魂的堕落。肉体就像暂时行走在世界的一副工具一般，用的久了自然慢慢失去作用而消逝，真正令信徒忧虑的是自己的灵魂没有得到拯救。

依据《圣经》的教导，有一系列的规则被创设出来，所有拥有基督教信仰的信徒都需要严格遵守。并且这一系列规则的严格程度是高于当前的法律规定，那么就要思考是什么让信徒们心甘情愿遵守《圣经》的教导呢？实际上正是末日审判的存在，因为短暂一生的努力将换得最终的永生，这种交换在信仰的基础上是绝对处于优势。信徒们用一生严格遵守《圣经》教导换得了最终的永生和未来的荣耀，反观在一生中无恶不作或者自以为善的人不仅没有永生，还要遭受无尽的痛苦。这样，与人交往并受到苦待的信徒会看到最终的希望，一种绝对的公正将在未来降临，这将使得基督信徒的信仰实现最终的完整。

末世观促进个人奋进。灾难频发是末时代的典型特点，这在基督徒的眼中是一种上帝的警醒，对不信仰上帝的人来说，意味着他们需要及时悔改，不要继续犯罪作恶。并且人进天国困难重重，《圣经》的经文多有体现。“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去”、“我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国”、“财主进天国是难的”、“骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢”等多处经文警示人



们，进入天国不是一件随随便便，简简单单的事情。[1]而对于基督徒来讲，意味着要装备、完善、洁净自己，例如"万物的结局近了，所以你们要谨慎自守，警醒祷告"、"你们要圣洁，因为我是圣洁的"、"你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国"等。[2]因此越是临近末世，基督徒越是注重自身信仰的真实性以及对自身要求的严格性，为的是免于末日的审判和享受最终的永生。

末世观对人与自然关系处理的启示。"人定胜天"的理念在今天值得重新审视，人类从古至今的繁衍生息、生存发展真的是通过对自然的战胜而取得的吗？并非如此，人类从茹毛饮血到科技日新月异的今天，实现如此巨大的转变靠的不是战胜反而是适应、尊重自然。无数历史经验告诫人类，不尊重自然规律的后果是十分悲惨的，并且这种恶果只能由人类自身承担，自然仍旧是那个自然，没有任何改变。实际上《圣经》早已教导人类生存和发展的基础应当建立在对自然的尊重上，有以下几个理由：其一、人类生存于自然。根据《创世纪》的记载自然先于人类被造，这是因为没有自然的基础条件，被造后的人类也是无法存活的。因此，自然是人类的生存基础，战胜自己的生存基础，从逻辑上讲不通；其二、人类从自然中发现和利用成果。从人类几次工业革命的进程中看，人类并没有实现从无到有的创造，而是从自然中发现并利用这些成果推动历史发展的进程；其三、不尊重自然规律会自食恶果。在人类对未来进行探索的进程中，对自身取得丰硕成果难免存在沾沾自喜、自高自大的观念，在这种观念的催动下萌生对自然的挑战，最终的后果无不告诫人类这是一种危险的想法，因为其不是在挑战自然，而是在阻断人类自身的发展进程。

末世观对社会和国家的启示。在末世观的指引下，信徒将更加注重对自身的严格要求，这是对个人的指引作用，那么末世观对于社会和国家又意味着什

[1] 《圣经·马太福音》7 章 21 节、18 章 3 节、19 章 23-24 节。

[2] 《圣经·彼得前书》1 章 16 节、4 章 7 节;《圣经·马太福音》5 章 20 节。

么呢？一方面，我国当前提出建设法治社会，这是十分正确的历史抉择。没有法治，就没有国家的长治久安和社会的稳定发展。但是，法治并不是无所不能，以诉讼为例，它是解决纠纷的最后手段，处于纠纷解决的最后保障阶段。而除了诉讼方式，解决纠纷的手段还有很多，例如和解、调解等。家庭教会对于人与人之间关系的处理，可以用“爱”这个字来总结，正如爱的真谛所言，“爱是恒久忍耐、又有恩慈。爱是不嫉妒。爱是不自夸。不张狂。不做害羞的事。不求自己的益处。不轻易发怒。不计算人的恶。不喜欢不义。只喜欢真理。凡事包容。凡事相信。凡事盼望。凡事忍耐。爱是永不止息。”如果人与人之间真的践行“爱的真谛”的处事方式，不仅社会的矛盾会急剧减少，发生矛盾后运用诉讼手段解决矛盾的数量也会大幅降低。我国春秋战国时期的墨家思想就曾提出类似的“兼爱”、“非攻”思想，对于社会矛盾剧烈的春秋战国，“兼爱”、“非攻”是一种解决矛盾的方法，对于当下也是如此。因为，不管是用古代的战争解决国家间的矛盾，还是用现代的诉讼解决纠纷，都不存在一方完全得利另一方完全失利的情形，无非是利益得失之间的差距使人产生满足、自得的感觉而已。

另一方面，国家的良性运转离不开个人的参与，个体对国家的点滴贡献都会推动国家的发展，基督徒将在末世观的指引下，在完善自我的同时，对社会和国家整体发挥积极的作用。那么从国家角度看，对于基督徒此种信仰行为的保障就是一种促进自我领导能力完善的表现，也是一种积极有益的行政行为。不过值得思考的是，保障信仰活动的自由和法治是否意味着实施严格的监管？本文认为并非如此。结合我国市场化改革的措施，一种事后监管的改革思路值得借鉴。对于平时日常的礼拜活动，没有登记或者备案的必要，因为其已经属于较为公开、稳定的事实。对于非定期的聚集信仰活动，采用事前的监管也是不合适的，因为这属于宗教团体内部事务，采用事后报备的方式更为合适，既符合法治的理念，也充分保障宗教团体安排自身信仰活动以及信徒的信仰自由。至于报备的机关，应该是当地的宗教管理机构，而非公安局或其派出单位。如



此，根据《宪法》的规定保障宗教信仰自由的同时，还要使信仰活动与国家的法治建设走在同一条轨道，共同促进国家深远健康发展。

三、结语

疫情的到来使得信仰活动遭受巨大的阻碍，但是家庭教会在这样异常艰难的环境中还是探索出进行信仰活动的方式，令人感到欣慰的是灾难的挑战使得信徒的信仰更加纯真和坚固。鉴于疫情与《圣经》中末时代的描述有相符合之处，本文还从个人信仰、人与自然关系、信仰与国家及社会、信仰与法治等几个角度阐述了一些关于末世代的思考。

The Family Church in the epidemic and the reflection on the Last Generation: taking the Family Church in a certain area of a city as an example

CUI Renzhong (Shanghai Maritime University)

Abstract: The outbreak of the COVID-19 epidemic is a heavy test for the Chinese people, production, life and other aspects have been seriously impacted and destroyed, and the normal belief activities of the house church have also been blocked. During the duration of the epidemic, the family church carried out a series of measures to deal with the epidemic based on the basic principles of abiding by government management, conserving basic beliefs and caring for brothers and sisters. Now that the epidemic has been partially alleviated, it is of practical significance to review the measures taken by the family church in the

epidemic. Therefore, this paper uses the example of the house church in a certain area of a city as an observation point to study the response of the house church to the epidemic situation of COVID-19 in all parts of the country. In addition, because of the similarities between the epidemic situation and the records of the last generation in the Bible, this paper puts forward some thoughts on the personal belief behavior and ideas of the last generation, the handling of the relationship between man and nature, freedom of belief and the rule of law.

Key words: COVID-19 epidemic situation； Family Church； Last Generation



职业与自立：近代在华教会医院中的女护士*

乔会妮（广西师范大学）

摘要：随基督宗教入华，以西医传教的教会医院逐渐在华设立，教会医院中国人女护士的出现，是西医医疗技术影响下民众对西医及护士职业认知逐渐变化的结果。在治病救人过程中，教会医院中的女护士发挥自身价值，通过医疗治愈疾病的同时解构了地方社会对女性的传统认知，并使“护士”一词逐渐与女性职业连为一体，从而构建出女性新的社会意义。教会医院中的女性群体通过掌握西医医疗护理技术使地方社会中的女性地位能够走出职业“边缘化”，同时女性通过掌握西医医疗护理技术不断自立并破除传统观念的桎晧得到了自由及思想解放，这促进我国近代护士职业及医疗卫生事业的发展。

关键词：女护士，教会医院，护理，社会意义

教会医院是近代医药传教的产物，在其发展过程中融入地方社会并呈现出

* 基金项目：广西研究生教育创新计划项目“民众对近代教会医院认知过程的转变及影响”（项目编号：YCSW2019096）阶段性成果。

“本土化”现象，而国人护士群体的出现是教会医院“本土化”的具体表现。有关近代护士的产生和发展，学者刘燕萍的《基督教与护理》一文中通过三个阶段，对鸦片战争前、鸦片战争、民国时期的基督教与护理的产生、形成及发展进行分析。同时，从以往学者的研究中不难发现，教会医院中女医生和女护士的出现离不开教会医院内部对医疗人才的需要，如学者甄橙的文章《美国传教士与中国早期的西医护理学（1880-1930）》中就探讨了传教士医生对于护士的需要。学者杨欣《基督教在华妇女医疗事业研究（1840-1949）》硕士毕业论文中提及基督教对于女护士的培养。除此之外，学者姚莉莎的硕士毕业论文《1909-1937 年中华护士会在华事业初探》对中华护士会的在华活动进行较为详细的阐述。学者施康妮在《美国传教士与中国妇女的医学教育:帝国主义、文化传播及跨国史》一文中认为美国传教士对中国妇女的医学教育源自传教士与涉入传教事业的中国人之间的互动。

护士作为教会医院医疗卫生活动运转的环节之一，其承担了辅助医生治病救人的职能。女性能够进入医院并承担护士一职，是其自身对于西医医疗技术的认可，更表现出近代社会对护士职业的认可，亦是女性通过自身努力掌握西医医疗技术参与医院的医疗卫生活动的过程。受当时中国社会传统观念影响，20 世纪初期人们对于女性从事护士这一职业的认可度并不高，而女性进入护理行业之前，则多是以男性从事护理工作为主。“男女之大防”的传统观念随着女性承担起护士辅助医生治病救人职责时发生变化，女护士群体逐渐得到医院与民众双重认可。随教会医院在华实际医疗活动的开展，女子进而参与医疗活动之中开始从事护理工作。而地方社会中女性走出边缘化，并担任护士一职，与医院为女性自立提供的环境密不可分。在教会医院这一场域中，女性能够突破传统观念限制参与到多元化社会职业分工中，这构建出女性新的社会价值。教会医院中女护士的发展对我国现代化公共医疗卫生的建设与发展起到了积极作用，也促进了近代妇女独立与自主观念的形成；教会医院本土化的过程，是女



性自身通过掌握医疗卫生权获得职业与自立的过程，同样也是民众对于教会医院认知不断加深的过程。

一、对“护士”一词分析

护士一词未出现前，教会医院中协助医生及助产等此类医疗工作的人被称为看护。早期从事护理工作的看护们多以男性为主，在“男女大防”社会观念的影响下，女子想要在外从事工作较为困难。随教会医院在华发展及妇女疾病等社会医疗需要，传统中国礼俗影响下的男看护们从事诸如产乳及一些妇科疾病辅助性护理工作并不合适，因而 20 世纪前后教会医院的医护工作中出现国人女性护士身影。之后，女性通过西医卫生知识的学习掌握西医医疗护理技术并承担起护士在公共医疗卫生方面的职能，女性逐渐取代男性在护士职业中的地位。

较早从事护理工作的女性被称为“看护妇”，看护妇有“能助医生之调治”[1]的职能。1904 年《女子世界》中的一篇标题为《传记:军阵看护妇南的掰尔传》的文章，能够确定当时看护妇与护士相比仅仅为名称的差异实则并无不同。在护士一未被确定前，1909 年江西慈惠医院“看护妇为医生司理器械药品帮助医生治疗病人”[2]，同时也在看护妇规则中声明不能将看护妇看做奴仆。1914 年经过大会讨论之后，Nurses Association of China 便译为“中华护士会”，至 1920 年更名为中华护士协会。虽然 1914 年的中华护士会确定了护士的名称，但看护妇、看护小姐、看护者、看护生（未毕业或未经过系统训练）等词语的使用依然在报刊中存在。故护士一词出现后，看护一词依然存在且仍具有辅助医生医疗工作对病人进行护理的职能，且从近代报刊中来看，护士与看护二词常常处于混用的状态。

[1] 梁慎余:《说看护者》,《中西医学报》, 1910 年第 7 期，第 4 页。

[2] 《附录：江西慈惠医院开院启：附看护妇规则》,《医药学报》, 1909 年，第三卷，第 2-3 期，第 12 页。






南京协和看护妇学校学生与毕业生合影[1]　　三个护士训练生[2]

关于汉语护士一词较早的使用与来源问题，《中国医学通史·近代卷》一书中认为护士一词由中国护士钟茂芳“根据《康熙字典》将 Nurse 译为“护”,又因为从事这种专职的人,必须具有一定知识,懂得如何保育生命,于是根据中国‘学而优则士’的古语,把 Nurse 一词完整地译为‘护士’”[3]这是此书给出“护士”一词最早的来源。而 1927 年《中华护士季报》第 8 卷第 3 期贝孟雅《中华护士会的历史回顾》一文中，提到早在 1909 年就将护士大会的名称定为“中国中部护士联合会”。由于此文发表于 1927 年且作者为外国人，因而并不能将此文中的内容作为中文护士一词使用的最早来源。

“护士”一词被社会较大范围正式接纳及认可应在 1918 年及之后。以目前能够看到较早使用“护士”一词的报刊——《广济医报》为例，1918 年第 3 卷第 4 期的专件一栏中《看护药料学（续）》一文仍将“护士”称为看护，文中认为医生的工作“必须有良好之看护相助”[4]。至同年第 3 卷第 5 期的《广济护士学校章

---

[1] 南京协和看护学校学生与毕业生合影，《兴华》，1917 年，第 14 卷，第 28 期 封面

[2] Susan H. Higgins,“The Elizabeth Bunn Memorial Hospital, Wu-Chang, China.”The American Journal of Nursing，Lippincott Williams & Wilkins,Vol. 9, No. 6 (Mar 1909), pp. 424-425.

[3] 邓铁涛,程芝范:《中国医学通史·近代卷》，北京:人民卫生出版社,2000 年，第 444 页。

[4] 《看护药料学（续)》,《广济医报》，1918 年，第 3 卷，第 4 期。



程（附表）》中出现了“护士”一词，文中提及“必须有护士时时在旁料理方可”[1]以保证医事工作的正常运转。同时根据近代报刊中“护士”一词出现数量推断护士一词的大范围使用在 1918 年后。

到了 30 年代，“护士”一词在报刊中的使用频率较前十年呈现翻倍增长。从当时社会环境分析来看，这与报刊业的进步、医疗卫生事业的发展、政府支持、战争及社会的需要等多方面因素密切相关，也表明护士职业越来越受到关注。但对护士及看护两词仍未有清晰的界限，甚至很多时候仍将二者混用。至 1932 年，护士会的入会条件改为“在本会登记之护校毕业者，在外国政府有案之护校毕业者，在内政部卫生署领有护士证书者”[2]同年，护士会也正式在国民政府注册，后得到了社会更为广泛地接受。30 年代政府为公共医疗卫生事业发展，一些省立医院、军医院都逐渐附设护士学校，并颁布一系列的规章制度促进了护士事业的发展。此后，对于护士管理越来越规范化。抗战爆发后，战时的救治工作需要护士的医护支持，护士也走向战场，组成战地救护队，因而在此期间护士也被称为救护。

40 年代，护士与看护的界限逐渐变得清晰。从 1940 年《妇女界》杂志的一篇文章《护士与看护》中可以看出，其认为“护士是一个名词，而看护是一个动词”[3]，表明护士与看护二者的界限变得清晰明了。虽然护士与看护二者皆从事护理工作，“但是近代的护士都是经过受过中学教育，方能投考，并且入了护士学校后还得取得三四年严格训练，方能出来在社会上服务。”[4]护士成为经过系统西医医疗护理训练的职业代名词，看护仅仅是简单的照看病人。与此同时，随看护与护士的界限逐渐变得清晰;护士职业得到社会进一步的认可与接纳。

[1] 《广济护士学校（章程)》,《广济医报》，1918 年，第 3 卷，第 5 期。

[2] 《中华护士会章程》,《中华护士报》，1932 年，第 2 期，第 151 页。

[3] 《护士与看护》,《妇女界》，1940 年，第 9 卷，第 8 页。

[4] 《护士与看护》,《妇女界》，1940 年，第 9 卷，第 8 页。

二、教会医院女护士的构成

教会医院中女护士来源并非仅为外籍传教人员，从医院发展现实角度即传教、医疗需要来看，从中国本土吸纳医护人员成为教会医院在华发展及医疗人才培养的重要路径。吸纳中国本土医护人员以满足教会医院对于医疗人才需求的过程，同样是医院适应中国地方社会发展的过程。这一过程不单单是教会医院适应中国社会的过程，也呈现出一个双向的互动态势。地方社会中的女性进入教会医院从事西医医疗活动，侧面表现出民众对于西医的态度。分析教会医院女护士的构成对了解近代教会医院中的护理事业发展具有重要意义。

中华护士协会的秘书和代理主席在考察湖北过程中"他们会见了中国的见习护士，向其讲述了中国对本土护士的巨大需求及护士协会的迅速发展等"[1]从当时社会发展来看，医院及社会对于护士人才的需求量是较大的。通过教会医院及其附属护士学校对护理人才培养，满足了地方社会对于医疗护理人才的需要，也促进了医院在地方社会中的发展。教会医院女护士构成包括教会学校、护士学校、修女、信教徒等多种来源。

（一）教会学校、护士学校

传教士入华后创办教会医院，同时也创办了教会学校及护士学校。在教会学校接受西式教育后进入到教会医院的女性，其较普通民众而言更容易接受西医医疗卫生体系及救助方式。1914 山东共合医道学堂内设的护士办就曾在教会中学中招收女学生用作护士储备人才进行培养。"当年招生 12 名，结果各地教会女子中学有 40 多人自愿报名"[2]之后从中选取 12 名对其进行考察并择优留

[1] Gladys E. Stephenson, *"The Nurses Association of China"*, The American Journal of Nursing, Vol. 23, No. 10 (Jul., 1923), pp. 872.

[2] 《山东医科大学附属医院志》编纂委员会:《山东医科大学附属医院志 1890-1990》, 山东医科大学附属医院志编纂委员会，1994 年，第 78 页。



取，只有经受考验后才能留院成为正式的护士。护士学校的女学生经过一系列的医疗卫生知识的培养具备了疾病预防、病人护理、医疗保健、孕妇助产、医疗知识宣传等基本职业能力。

以道生医院毕业生屈尚清为例，其就读于基督教会所办的零陵培德女子小学，“小学毕业后，教会送她到广西桂林道生医院(教会主办)学习护士和助产业务 4 年，毕业后留在该院工作”[1]，后屈尚清于 1928 年与陈恩赐一起至湖北创办普济医社并继续开展医疗工作。早期教会医院入华后，由于民众对教会医院治病救人的功效认识不足，教会医院无法从普通民众中招揽大量的人员作为医疗卫生事业的培养对象。随着民众对于教会医疗卫生能力认知地不断加深，这一现象也逐渐得到改善。而教会学校教育影响下的女性，更易吸纳到教会医院的医疗活动中，以满足教会医院医疗人才的需要。

随教会医院发展及传教士的努力下，护士学校中的护士培养体系不断完善，教会医院附设护士学校培养了大量女性护士人才为医疗卫生事业发展服务。从当时社会来看，从 1914 年开始一些教会医院附设的护士学校就逐渐在中华护士协会立案（注册）。根据《中华护士季报》统计，1926 年护士学校“全中国已有一百二十三个护士学校，在护士会注册，代表十五个省份。”[2]中华护士协会统一给出护士的授课标准亦会给通过课程考核标准的护士发放护士毕业证书，一些医院在招聘护士时要求应聘者持有经由中华护士协会认定的证书。

（二）修女、教徒

一些教会医院在培养护理人才时，选择中国修女来学习和担任护理工作。如 1880 年成立的汉口医院“仅对修女授以一般医药知识即从事护理工作。”[3]来培

[1] 湖南省道县县志编纂委员会编:《道县志》，北京：中国社会出版社,1994 年，第 760 页。

[2] 《护士会消息:报告册与护士季报》,《中华护士季报》， 1927 年，第 8 卷，第 3 期，第 27 页。

[3] 武汉地方志编纂委员会:《武汉市志 卫生志》，武汉：武汉大学出版社,1993 年，第 237 页。

养医院内部医疗活动需要的女性护士。除修女外，信教徒也成为教会医院女护士的来源。受基督宗教教义影响而进入教会医院担任护士的教徒也是医院女性护士群体构成的一部分。桂林一位信教的太太进入教会医院中学习医疗知识，是因为“尤其在神灵的感召下，她逐步感到过去的生活就像麻风病进入了心脏，中毒很深。要洗掉这毒素，她必须在医院里认真的为病人效劳。”[1]，后这位信教的女太太便通过在道生医院这一慈善机构中为病人服务实现自身价值。修女、信教徒进入到教会医院中为病人服务，成为医院女性护士群体的一部分。但这一部分护士的来源随着教会医院在华发展逐渐发生变化，教会医院在地方早期的发展，解决护士人才需要较多的依仗修女和信教徒。并不能说修女和信教徒在护士学校出现后这类护士来源就完全消失，只能说在护士学校出现后，尤其是在中华护士协会的推动下，护士的招生及管理体系逐渐得到完善。修女、信教徒这部分护士的来源并不能与系统化、职业化的护士学校所培养护士的数量和质量相比。

教会医院中女护士人员构成是多样化的，除了教会学校、护士学校、修女及信教徒外，留学国外的女护士，中学毕业学生，及一些在教会医院中治愈疾病的病人、或者战时想要在教会医院中寻求庇护的女性、或者因其他原因进入到教会医院中的这部分人也逐渐成为教会医院护士群体的一部分。而随着女性自立意识的增强，受护士这一职业吸引，愿为医疗事业之努力的青年女性也进入到教会医院中担任女护士。虽然这些护士来源不同，但都成为近代中国公共医疗卫生发展的助力者，为近代社会医疗卫生技术的发展提供了宝贵经验及影响。教会医院吸纳中国本土人才发展了教会医院医疗卫生力量，同样也为女性提供实现自身价值的场所，促进了近代西医医疗卫生观念的传播也促进了教会医院的发展。

[1]（澳）海伦·凯特尔，赵筱玲、周艾译:《柳暗花明——澳大利亚姑娘金指真桂林 28 年纪事》，桂林：桂林市妇幼保健院内刊，第 90 页。



三、女性能够参与教会医院医疗卫生护理活动的原因

女性能够参与教会医院医疗卫生活动与医院对于医疗护理人才的需求密切相关。最初，教会医院中的外国女护士入华后承担了医院医疗护理活动，并辅助医生对病人进行医疗救助及传教工作。随着近代西医在华的发展，由于地方社会的需要，教会医院需要吸纳新鲜的力量来完成医院中的医疗卫生护理工作。此时，人们意识到女性在实际护理工作过程中较男性更为出色。同时，吸纳中国女性进入教会医院也可以使更多的女性能够了解和加入基督宗教中以达到医药传教的现实效果。教会医院中的国人护士群体数量在多方因素影响下逐渐变大并不断发展。国人女性能够参与到教会医院医疗卫生护理活动包括以下几个方面。

其一女子自身观念转变及女性意识解放。近代以来随着西方新兴观念进入到中国，新文化运动、报刊业的兴起、女子学校、女性运动的出现等，使得女性能够接触新观念的途径和范围越来越广，女性意识也在不断地崛起。女子能够进入到教会医院中为病人服务，与女性自身观念的转变具有重要作用。1933年《玲珑》杂志女读者吴雪珍就向编辑提出了自己想要成为一名女护士的愿望，吴雪珍认为"想想穿着雪白衣服的神情，是何等的尊严，何等的美丽"[1]可见在当时社会中，一部分女性愿意成为护士走出家门成为自立自强的女护士。女性意识得以解放并不断突破传统观念，这都与女性自身的选择密切相关。护士这一职业身份同样给近代女性更多与外界接触的机会。

其二教会医院实际医疗活动中的女性担任护士更为适宜。一些妇科疾病的治疗在男女授受不亲的观念影响下，多为不便。"然因男大夫诊病，而女人多视为不便，故裹足不前，以致不获医治者大有人在。"[2]因此山西的潞安鸿恩医院请

---

[1] 陈珍玲、吴雪珍:《妇女：我要做女看护》,《玲珑》，1932 年，第 2 卷，第 57 期，第 299 页。

[2] 《潞安鸿恩医院近闻(山西)》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1935 年，第 1652 期，第 11 页。

求差会派女大夫来医院协同诊病。而女护士同女大夫一样在为妇女治病时有更多的优势，潞安鸿恩医院在聘请护士时，这些国人护士“都是中华护士学校毕业，并服务社会有年”[1]。随护士职业的发展，人们发现在实际医护活动中，女子较男子更为悉心，故而一些报刊中出现了讨论女性与男性在实际医疗护理活动中作用的文章。教会医院中并非没有男护士，而随着女性能够获取医疗卫生知识以及女子自身优势，“女子性情比男子为慈爱，其举止比男子为静细，使以看护病人能忍耐以看护病人能忍耐无厌用意周到，男子所不能及者皆女子所独长”[2]故而女性较之男性更能胜任看护病人的工作。“在近代妇女职业兴起时,女护士和女医生一样耀人眼目。而且,近代中国的护理事业,也不滞后于西方各国。”[3]近代护士职业的出现也使得女性社会地位提高，同样更多的女性参与到教会医院的医疗活动中实现自身的价值。教会医院的医疗活动过程中需要女性群体辅助进行，护士通过医疗知识的学习及使用在治病救人方面发挥了较大的作用。

其三是费用问题。教会医院中女护士学费来源，在医院或者护士学校有足够资金的情况下，女性进入到教会医院中能够全免学费，甚至一些还能略给学生津贴，如“上海虹口同仁医院特开看护学堂，订定约章，以半年为试习期，限四年为毕业期限，略给津贴不收学费”[4]；或者一些学校也采用半工半读的方式招收学生，如苏州地区天赐庄妇孺医院“所收学生护士,半工半读,一切免费。”[5]这种免费或半工半读的方式给女性在获取医疗卫生知识的过程减轻了负担，使得女性有机会能够通过学习医疗知识进入到教会医院中担任护士一职实现自立。

其四宗教观念的影响。在基督宗教观念的影响下，女性接受宗教教义中所

---

1 《潞安鸿恩医院近闻(山西)》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1935 年，第 1652 期，第 11 页。

2 梁慎余:《说看护者》,《中西医学报》，1910 年，第 7 期，第 4 页。

3 何小莲:《西医东渐与文化调适》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 231 页。

4 《记事：省闻：招习看护》,《季报》，1919 年，第 16 期 ，第 27 页。

5 苏州市地方志编纂委员会办公室，苏州市档案局编:《苏州史志资料选辑 第 3 辑》，1984.年，第 73 页。



倡导慈善与博爱思想，进而参与到医疗救助慈善活动中。一些女性受宗教观念影响愿意在教会医院承担救死扶伤职责而担任护士，这都与基督宗教所宣扬的慈善救济精神相关。

其五国外影响。国外医院认为女性较之于男性在护士这一职业活动中能够做的更为出色。近代报刊对南丁格尔精神的宣传下，以女性为代表的护士形象更加深入人心。虽然以往从事护理工作多为男子，护士则专指从西方传入由女性担任的一项新职业。早期入华教会医院中就有护士的存在，这些西方面孔的护士通过医疗活动治愈疾病获取社会的尊重和信任。在此先例下，国人女性能够参与到教会医院的医疗卫生活动中，这与国际宣传，前期传教士、西方护士和医生等在华活动影响密切相关。

女性能够通过学习和使用医疗知识进入教会医院的医疗活动环节，“到了战争年代，中国妇女已经在解剖学知识所认可的环境中占据了权利位置，因此采取了一定的权威措施。”[1]女性逐渐在护士这一职业中占据了有利位置。护士承担了救死扶伤的职责亦因此得到社会更多的尊重。女性在掌握医疗卫生能力后，自身社会地位得到提高、社会价值也得到了实现，因此女性逐渐成为教会医院医疗卫生护理工作活动中的一部分并参与到公共医疗活动中。

四、教会医院女护士社会意义的构建

教会医院在华发展经历一个曲折的过程，其主要目的仍为传播基督宗教教义。女护士的出现，是教会医院因医药传教需要而吸纳中国人参与到教会医院的医疗卫生活动，这反映出教会医院“本土化”的进程，也是教会医院与地方社会双向互动的重要表现。教会医院中女护士社会意义的构建是女性自身及外界共同作用的结果。在教会医院这一场域中，对国人女护士发展的思考，既要看到社会民众对于护士群体认知的变化；也要思考到除医疗卫生活动外，女性自

[1] Nicole Elizabeth Barnes, *Intimate Communities: Wartime Healthcare and the Birth of Modern China, 1937-1945*, Berkeley: University of California Press, 2018, pp. 132.

身在参与医院医疗卫生活动的这一现象对女性自立及赢得话语权产生何种影响，从而形成对教会医院女护士社会意义构建的认识。

（一）民众对女护士认知的转变

传统迷信观点认为久病不愈的病人是被妖魔缠身，如想治愈疾病便需要青壮年在病人周围高谈阔论以驱散病魔。此类传统的看护病人的模式及方法于病人疾病的治愈而言并无益处。19 世纪初期，报刊杂志中出现了要求改良上述传统看护病人方式的文章，其认为"唯侍疾者常坐病人之侧，时而睡眠；时而发汗；时而咳嗽；时而排泄，虽不必详记于薄中，然较之匆匆即来之医师，其明了为何如哉。"[1]掌握医疗卫生知识的看护们更能掌握病人疾病状况。一些报刊中出现要求改良传统侍奉病人方法的观念，否则"不改良侍疾法，则我国医界终无起色。"[2]，社会上出现了一些需要有专门懂得医疗知识的看护来照看病人的观念。这一时期，看护亦称为护士的医疗功能逐渐被社会了解，人们对于护士职能认知随之加深，一些教会医院甚至专门培养男女看护用作照料不同性别的病人。1910 年看护妇在护理病人时，时人认为"看护妇实一般人之保姆也。"[3]，这类偏见并不能给女性看护人员带来较高的尊重。至 1929 年出现了"切勿视同奴仆"[4]观点，表现出对待女看护态度转变，也是对于护士职业的尊重。这一变化，一方面是社会民众对于公共医疗卫生的重视，另一方面与女性担任护士后社会地位不断提高有关。

护士社会地位提高，有 1934 年协和医院病室中的小诗[5]为证：

[1] 李荣怀：《论说：论中国侍疾者无看护知识之害》，《中西医学报》，1911 年，第 10 期，第 1 页。

[2] 李荣怀：《论说：论中国侍疾者无看护知识之害》，《中西医学报》，1911 年，第 10 期，第 1 页。

[3] 梁慎余：《说看护者》，《中西医学报》，1910 年，第 7 期，第 5—6 页。

[4] 姜振勋：《男看护存废问题》，《 医药评论》，1929(创刊号)，第 51 页。

[5] 《白花》，《燕大周刊》，1934 年，第 5 卷，第 19 期，第 7 页。



白花

——獻給女護士

病榻畔一盆玉立的白花，
朝暮伴無人過問的呻吟，
減少那脆弱病魂的寂寥，
悄悄的逐日開一個滿艷。

× × ×

任春在輕寒碧澗上弄波，
任黃鸝唱得多麽的嬌美，
容懷着一身娟秀的姿質，
無心同院外桃李爭個媚。

× × ×

疾氛怎能夠潤大生麗軀，
晨曦鮮妍滕凋謝的愴涼；
更深了，尚不肯安息片時，
吐絲馨香，牽病魂進夢鄉。

× × ×

月也念她清苦，共守病枕。
像位山寺裏虔誠修道女；
白裙邊找不出愛的吻迹，
夜窗永沒有徘徊過情侶。

× × ×

守到朵朵紅暈都爬上腮，
揮擺手，低低的道聲珍重，
這一聲珍重含無限欣慰，
欣慰裏蘊着無盡的留戀。

× × ×

院外有萬千嫵媚的花草。
病後說：綠花豔，紅花更好；
白花隨疾痛一起的拋棄，
從此忘了噓寒問暖的她。

——協和病室

对待女护士的态度，从保姆到切勿视同奴仆，再到协和病室中为女护士做的诗，足以见得女护士的社会是不断提高的。女护士承担了社会分工，男女平等的观念逐渐被人所接受，女性社会地位得到提升，护士一词的概念也愈加平等化、职业化。战争期间，教会医院附设护士学校培养大量医护人员参与到战争中为士兵及民众服务，这其中就有大量女性的身影。教会医院中女护士的医疗卫生职能不断在实际的医疗卫生活动中得到应用，包括预防传染疾病、关注青年儿童、宣传医疗卫生、助产等医疗工作，护士群体进一步得到了社会的认可。

（二）教会医院中女护士话语权的实现

女性群体参与到医院医疗卫生护理活动中，并逐渐被时人所接纳。前文已经提到民众对于教会医院中的护士群体认知变化主要原因是女性更适宜护士这份工作，护士这一职业使得女性社会价值得以体现并受到社会的尊重，因而护士群体认知度不断提高。教会医院中女护士社会意义的构建表现在女性能够自立并享有在经济、政治及文化话语权的实现。

女护士社会意义构建的第一个方面就是经济话语权，女性参与教会医院医疗活动必然要面临自身的生存问题。教会医院女性护士群体工作及收入情况是分析教会医院女护士社会意义构建的重要方面，也是衡量女性自立于社会的重要表现。通过女护士自身工资收入与同期社会其它职业收入相比，女性是否拥有足够经济能力以保证自身能够自立及生存下去是女护士经济话语权的重要表

现。如 1935 年广济医刊招聘女护士“月薪暂定十至十五元”[1]。女护士的工资是否足以支持其独立生活需要关注当时上海社会收入情况，上海零售店的店员们“至于工薪多则每月十余元，少则每月两三元”[2]，民族工厂的小职员“不过一二十元的薪水”[3]，而广济医刊招聘告示月薪在十元至十五元且食宿全归医院负责，对当时担任护士的女性而言工资相对稳定且能够保证其日常生活。

其次政治话语权。表现为教会医院中的女护士能够参与当时的社会政治活动中，并表达出女性自身的政治意愿。抗日战争期间，教会医院中的护士加入到抗战救援中去，抵抗外来侵略，通过医疗活动为普通民众及伤兵医治疾病并进行慈善救济活动。在社会动荡及地方社会在遭到重大损失和挫折之时，女护士参与到灾民的安置、伤员救治和社会慈善救济中，促进了地方社会医疗卫生的构建和发展，也使女性医疗行为得到了地方社会的认可，护士群体社会地位进一步提高。五卅运动之时，女护士也响应沪案积极宣传爱国募捐活动“英教会医院护士因沪案演剧募捐,英人压迫使该院全体华人罢工离院。”[4]教会医院中的护士群体挺身而出为国家、为民族、为社会效力。在国家危难之时，教会医院中护士群体通过参与政治活动表达出女性自身政治话语权，这构建出女护士的社会意义。

[1] 《附录：聘请女护士》,《广济医刊》，1935 年，第 12 卷，第 8 期，第 2 页。

[2] 朱邦兴:《上海产业与上海职工》，上海：上海人民出版社，1984 年，第 704 页。

[3] 朱邦兴:《上海产业与上海职工》，上海：上海人民出版社，1984 年，第 715 页。

4上海社会科学院历史研究所编：《五卅运动史料 第 3 卷》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 135 页。





天主教女护士为伤兵服务[1]

最后是医疗话语权。教会医院中女性通过掌握西医医疗卫生知识逐渐取代男性在护士职业中的位置，并在促进近代公共医疗卫生事业发展过程中起到了重要作用。在传统观念影响下，女性想要成为一名护士，会面临如何取代男性进入教会医院医疗活动中。早期一些医院男病房中只招男护士来看护病人，这一现象能够发生变化的主要原因是女性通过自身努力掌握西医医疗卫生知识并被医院及社会认可。1942 年贵州一所教会医院明确表明招收女护士“贵州铜仁福音医院，征用女护士一人，需正式护士学校毕业，未婚”[2]教会医院中的女护士能够通过西医医疗知识的学习拥有话语权，并成为教会医院医疗卫生活动中的环节。在促进我国近代医疗卫生事业发展方面，使得女性与护士职业活动相联系，这是护士社会意义构建的另一个方面。

总而言之，女护士社会意义的构建离不开社会、教会医院和家庭这三者。女性与医院间，女护士群体能够满足医院医疗活动中对于医事人才的需要，医院也提供场所使从事护士职业的女性不再依附他人亦能够自立于社会之中。医院与社会间，医院促进了近代社会公共卫生事业的发展也促进了制度化西医护理体系的形成，同时社会上一部分人逐渐接受教会医院在华活动的宗教理念使

---

[1] 《后方伤兵医院写真》，《抗战画报》，1937 年，第 6 期，第 5 页。

[2] 《读者信箱：求人》，《西南医学杂志》，1942 年，第 2 卷，第 5 期，第 38-39 页。

其能够达到医药传教的目的。女护士与社会间，女护士能够获得职业的平等化及自身话语权表达，促进了近代医疗卫生事业的发展及社会职业的多元化。

五、结语

教会医院中女性身影的出现，是民众接纳西医医疗技术并从传统观念转而接受西医医疗护理；同时表现出近代社会对护士职业认知的转变，亦表现出近代社会对女性看法的转变。教会医院中女性护士的出现，表现出近代女性职业出现新的变化，女性职业意识不断增强并愿融入到教会医院护士群体的医疗活动中。在教会医院中担任护士的女性对自身有了新认识并找到了融入社会的新途径，女性的自我意识亦不断提高。教会医院女性护士群体的发展促进了我国公共医疗卫生事业的发展。之后，随近代我国护理事业的发展，一些中医护士训练班也逐渐出现，护理制度得到了社会更为广泛接受。

随教会医院医疗活动逐渐赢得民众的认可，一些女性受到护士职业身份吸引愿意加入到教会医院中。同时护士制度亦在不断完善，除教会医院的护士学校外，省级政府也逐渐开办护士学校培养医疗卫生护理人才，国家、地方政府出台政策使得护士职业的不断发展，这对近代公共医疗卫生事业起到了较大的促进作用。女护士群体的发展也是护士职业社会地位增强的一个表现，女性自立开放的一个进程。护士群体发展反映出教会医院本土化的进程，也同样反映了近代以来中西方文化相接触并不断冲突、融合的过程。这一过程结果的呈现是双向互动的结果，并非教会医院单方面本土化就能得以实现的。同样也要考虑普通民众在这一过程中的作用，而护士作为普通民众的一部分，从侧面反映国人对于西医医疗技术的接纳。



基督教角度阐释的性别：以〈创世纪第 2-3 章〉与父权结构为比较论述

范俊铭（台湾政治大学）

摘要：本文通过对《创世记》第 2-3 章的诠释，并与父权结构进行比较研究，论述宗教与性别结构之间的关系。本文尝试指出性别意识成为当代显著的标志，亦是自我认同的重要一环，特别在些微新兴宗教与全球化的环伺下，女性可能会较以往拥有更多挑战父权的意识型态，或可与之协商的空间；传统父权的刻板地位，亦可能面临着优势地位的瓦解和改变。

关键词：性别解放，基督教阐释，创世记，父权结构

前言：传统的阐释

《圣经》文本超过千年的翻译和传播，其经文深植着《圣经》宗教的精随和教义，摇荡着千古的历史与文明，建构出宗教的生活与文化；该书的第一卷书—〈创世纪〉，记载着宇宙和常人的来源，描绘出男女被造的顺序，亦可观出《圣经》宗教的性别观。大抵常人对于此书关乎性别的教导，印象可略述为：

> 神先造男人，后造女人；此创造顺序，使女人隶属于男人，且低于男人；女人受造成为助手，男人的帮助者；女人是衍生之物，由男人的「肋骨」而出；女人是男人的诱惑者，她应为两人的违逆受谴责；神因女人在悖逆中所扮演的角色而咒诅女人；神惩罚女人，罚她隶属于她丈夫的管辖。…传统的思维扬男抑女；固守男性的权力、削弱女性之活力；它使男人成为可见、却使女性变成隐形；它将女人监禁在一个由男人建构、统治的系统中。男人管辖女人。[1]

传统的阐释：传统的性别思维多是男尊女卑，恰是男主女仆的写照，认为男性该是社会组织的领导，女性是屈居于男性的统治之下，以维持组织与社会的运作模式，助长女性应在男性管辖下的合理化；在社会的诸多领域中，也有男性为主导的意识氛围，加以宗教经典的助长，宗教中多数具有阳刚领导的意识形态，不单是世界性宗教如佛教、印度教、伊斯兰教等，在区域性的宗教也可见其踪迹，助长父权的威权体制。

男性在先天的体能上，相对于较女性强，意味着较接近于神圣的能力，自然相对拥有在宗教上领导的地位，在动物的世界中亦然，男性多是居于领导的地位且专责于危机之处理，女性则多处于男性的背后；[2]女性在传统和宗教的层面上，倾向于被动、顺从、以及对男性的自我牺牲，而甘愿受宗教基要主义的教义约束，女性对于环境的不安全感和惧怕感，促使男性更容易去驾驭。[3]宗教

[1] Trible Phyllis 著，趙敏惠、朱麗娟譯，〈性别的創世紀〉，页 436。
嚴秀萍，《童話中的反動思維：以狼和女巫形象之遞嬗為討論核心》，页 250。

[2] John R. Hinnells ed., “*The Routledge Companion to the Study of Religion*”, pp. 233-234.
裔昭印，《古希臘的婦女—文化視域中的研究》，页 273。

[3] Elisabeth Schussler Fiorenza 著，蘇美珍譯，〈宗教、性別和改變—由批判女性主義觀點探討〉，页 415。



经典的造物思维，也把女性视为「第二性」，[1]与人类生物学的看法大致相同；男性在宗教上为主导的角色，也被赋予神圣的代表性、发言权、领导性等优先地位，使女性相对处于次等的位置。

与传统阐释的比较

基督宗教的传统解释是，男性拥有诠释权，却不包含女性的意义存在，女性相对是被基要主义所刻意忽视，即使是根基于互相和对等的教义而言，只是多创立一个刻意隐藏女性的世界宗教；宗教革命和教会改革只是将基督宗教中的阳刚主义持续延伸，实际上多以男性的群体在教会舞台上浮现，几乎漠视女性的声音和发言，也不多垂听女性内心的呐喊和意念。[2]

传统的性别观念浮现在常人对于两性的看法，也深根于基督宗教对两性的定位；学者群对于《圣经》本文提出不同的诠释法则，作为《圣经》对两性看法的不同诠释空间。

一、〈创世纪 2：7-8〉—人אָדָם

在〈创世纪第 1-2 章〉的记载中，形塑常人的被创造过程，亦有学者认为希伯来文[3]以双关语作为指称，起初第一个被创造的人并不立即带有性别的意识，因为不用男人(Man)或男性(Male)作为称谓，而是用「人」作称呼，亦即耶和华神[4]；首先创造的是无性别区分之人，非男性，非女性，亦非两性的综合体。第

[1] 葉舒憲，《千面女神—性別神話的象徵史》，页 46。

[2] Mary T. Malone, *Women & Christianity: First Thousand Years*, p.245.

[3] 《舊約聖經》的原始語言。

[4] 《舊約聖經》對於希伯來神祉的稱謂。

一个人被创造出来之后，尚未完全发展出性别的区分。[1]

把耶和华神的形像完全按男女二性来解释，不单有偏差，也无此需要；[2]〈创世纪1-2章〉所使用的「人」字皆为「אָדָם」('Adam)，阳性的单数名词，即耶和华神在创造中的第一个人为所谓的亚当，此造物亦可视为常人的集体名词，但不能定义为无性别的常人。此论点是，无须为强调性别的平等化而牺牲或曲解经典的忠实记载。

以此逻辑和看法而论，试图突破男性优先被创造的说法，全盘否认男性是常人的造物之首；认为被创造的人在〈创世纪第 1-2 章〉中，性别并未明显标出，刻意将性别的话题延至配偶和女人出现时，再标明出两性的对比。若以被创造的次序为优劣定夺，万物是先于常人而造，而亚当是出于尘土，以此定夺男性是优于女性，则尘土是优于人类的定理，就更无法存在。

二、〈创世纪 2：18-20〉—配偶עֵזֶר

当耶和华神观察到那人独居不好，要为他造一个帮助者作他的「配偶」，「配偶」的翻译词汇，渐次演绎成为「助手」、「下属」、「助理」等隐含的角色，错误地假定受造之物以性别意识做为区分，将女性的功能屈居于男性之下；但配偶「עֵזֶר」(ezer)的基本意涵是指明优越，而非是次等、或隶属地位。此词汇大多用在描述耶和华神帮助以色列子民的关系上，而非上对下的关系；耶和华神对于第一个被创造者，给予的同伴是属于对等、相当的位置，并非隶

[1] Letty M. Russell, *Becoming Human*, p.63.

Trible Phyllis 著，趙敏惠、朱麗娟譯，〈性別的創世紀〉，页 438-439。

[2] Jewett, P. K., "*Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*", p.46.



属、或下等的关系。[1]

配偶在此是指伙伴而言，耶和华神要造一个似男性，而又与男性不同的人，是另一个「他」，他能在配偶身上看到他自己；[2]配偶亦是神在男性的心上，再造一女性形状的空档。除了女性之外，没有其他的对象，甚至是男性能填补；[3]其原义是「与他相配的帮手」。「帮手」在〈诗篇 30：20〉译为「帮助」，也用以称呼耶和华神；[4]耶和华神在此方面则是人的配偶，配偶此词并非是专属于下等的地位。

在传统的论述中，多以公开场合作为男性所属的专长事务，女性为辅助的角色；若以生产为论述的主题，男性则是沦为女性的助手。[5]从男性的角度来看，女性是配偶；从女性的角度而论，男性亦可能如此。就不同的角度分析，性别在不同方面是有功能性、互补性和无法替代性的讲究。

就原文、翻译为分析，不能以「配偶」一词而断定女性是男性的隶属、或次等地位；「配偶」是平等地位的帮助者和助手。

三、〈创世纪 2：21-25〉—肋骨אִשָּׁה

---

[1] Trible Phyllis 著，趙敏惠、朱麗娟譯，〈性别的創世紀〉，页 440-441。

[2] Barth Karl., *Church Dogmatic III 1*, p.290.

[3] Dwight Hervey Small., *Christian Celebrate Your Sexuality,* p.143.

[4] Westerman Claus., *Genesis: 1-11: A Commentary*, pp. 256-261.

Kraus Hans-Joachim, *Psalms: 1-59*, pp. 352-357.

Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.90.

[5] 邱清萍、劉秀嫻、吳淑儀，《還我伊甸的豐榮：從聖經，歷史和社會問題探討婦女的身份與角色》，页 320。

就〈创世纪 2：21-25〉的记载，耶和华神使那人沉睡，取了那人的一条肋骨，用那人身上所取的肋骨，建造成一个女人；以此证明女性终究是男性的一部分，附属于男性，女性是从男性而出，借着男性而来。肋骨 צֵלָע(tsela)在希伯来文中，可指为建筑物的侧边、塔台或防御之城，在此是指未经加工的素材；耶和华神以这未加工的素材建造一אִשָּׁה(ishshah)，在〈创世纪 1：27〉称为女נְקֵבָה(neqebah)，这说出没有一个性别是次等而隶属于谁，也无一个性别是优等而统辖谁，两者是完全并行且共处，是骨中骨，肉中肉，无阶级的设立，之间也无紧张的对立关系出现。[1]

骨中骨和肉中肉是与帮助者同行的辞意，含有「至近亲人、我们的人」，非互相使用和操控，而是合一、团结、相依、平等之意。[2]

耶和华神造自己的形象创造出男与女，两者是整体彰显神祉的形象，耶和华神以「一」的人位，在男与女各自彰显出来；两性的差异说出彼此的互补与不可或缺，需要彼此才能反映出耶和华神创造人的完整性。以 אִשָּׁה为探讨而论，并无所谓性别隶属、附属等差别地位的讲究。

四、〈创世纪 3：8-21〉—怀胎、被管辖

对于女性而言，此原则定下父权的初始制度：男人辖管女人，做为违逆耶和华神的记号，原因是男人盲目听从女人的声音，未服从耶和华神的说话而吃知识善恶树的果子，此违逆的结果成为父权制度的催生：丈夫管辖女人。此章节描绘耶和华神：1、对蛇的审判；2、对常人的应许；3、女性必须怀胎并且生产儿女。就女性怀胎并生产儿女而言，并非是对女人的谴责，也非对女人的

[1] Trible Phyllis 著，趙敏惠、朱麗娟譯，〈性別的創世紀〉，页 441-442。

[2] Phyllis Trible., *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.99.



咒诅，受其丈夫的管辖也非惩罚，此乃与传统诠释相反的是，耶和华神并未咒诅女性。[1]

此处也可译为「你必恋慕你丈夫，你丈夫也和你一样」，「管辖」原意上有「像」或「类似」的含义；此段的意思是亚当必如夏娃恋慕自己的配偶，也如夏娃受「劳苦」，两者所受的待遇完全一样。[2]怀胎是女性的苦楚，也是生命延续的管道，耶和华神将此重责指定在女性身上，也可见其强于男性的优点；怀胎成为女性独特的特质，男性却无此功能。若耶和华神以此咒诅女性，则生育的反面思维与〈创世纪〉要常人生养众多成为矛盾；男性管辖女性，可解说为彼此相像或类似，并非是男性下辖女性。

五、旧约及新约初期的诠释

旧约时代的先知备受犹太人的敬重，作为耶和华神的代言人，晓谕犹太人关于神祉的律法；《旧约圣经》记载除了少数的先知为女性之外[3]，其余多为男性。在男尊女卑的犹太传统社会中，自然造就男性为主导的社群团体，公开的教义诠释、教导，自然就落在男先知的身上；如〈新约圣经，提摩太前书2:12〉：「我不许女人施教，也不许她揽权辖管男人，只要安静」。在〈新约

[1] Trible Phyllis 著，趙敏惠、朱麗娟譯，〈性別的創世紀〉，页 46-448。

[2] Westerman Claus, *Genesis: 1-11: A Commentary*, pp.256-261.

[3] 〈出埃及記 15:20〉「亞倫的姐姐，**女申言者米利暗**⋯」；
〈士師記 4:4〉「有一位**女申言者底波拉**，是拉比多的妻子，當時作以色列的士師。」
〈列王記下 22:14〉「⋯都去見**女申言者戶勒大**⋯」
〈歷代志 34:22〉「⋯都去見**女申言者戶勒大**⋯」
〈尼西米記 6:4〉「也要記得**女申言者挪亞底**和其餘的申言者，他們想要叫我懼怕⋯」
〈路加福音 2:36〉「又有一位**女申言者亞拿**⋯」
〈啟示錄 2:20〉「⋯就是你容讓**那自稱是女申言者的婦人耶洗別**教導我的奴僕⋯」

圣经，启示录〉亦提到女先知耶洗别等恶行，无形中使女权在犹太社会、早期基督宗教中地位低微，甚至不能在会中说话，无发言权，只能安静做事。早期基督宗教以主教、长老等为男性的群体象征，女性的地位和发展空间受到《旧约圣经》传承的影响，有受到拘束，亦有从拘禁中得解放。[1]

就教会统整女性而言，普遍的批判前提是：《圣经》是在父权的社会脉络下完成；基于此原则的经典，使女性的权力和其宗教经验多被忽略，对女性的压迫是來自于常人使用男性霸权的角度來诠释《圣经》，并且运用到宗教面向。在宗教组织的初创阶段，多会以威权加强巩固的领导地位，做为神谕的承受者；无形中也造就男性为主导的宗教氛围，发言权利、解释教义、组织管理及对外周旋等大多落在男性身上，男性相对成为旧约及初期教会组织的管理地位。

然而，对照前述记载的女先知，男性为主体的《圣经》宗教及其经典，并不扼杀女性的功用、宗教经验和地位；亦有女性救国、杀敌的记载，在危机处理上丝毫不逊于男性，于关键时期起了相当的作用。就经典的完整描述下，《圣经》宗教并未一味地将女性置于男性之下；即使男性主导的成分会较女性来得多，但并无蔑视、歧视、贬低女性在《圣经》中的地位。

父权结构下的性别体系

在狩猎时期，女性负责家务，男性专职狩猎，为确保后代的血缘关系延续，男性会要求女性忠贞，此为父权概念的初期发展；[2]父权概念认为男性该垄断高阶、领导、或公开性等工作，女性则由于生理机能和角色等关系，而无法胜任，

[1] 范俊銘，〈女信徒地位的轉換—以早期教會、救世軍、地方召會為分析〉，页 1。

[2] Bertrand Russel 著，文良文化譯，《性愛與婚姻》，页 18。
Gayle, Greene & Kahn, Coppelia 編，陳引馳譯，《女性主義文學批評》，页 3。



即使在都市化的经济时代亦如此。[1]

种族、阶级、社会、宗教、文化、经济等各层面，形塑出性别的不同，女权主义之所以排斥宗教的阳刚面向，认为基要主义未加检核也全然认同宗教的教义和律例；父权结构在宗教范围中持续的展现，在不同的宗教体系有不同之发展，各宗教的父权结构发展也不尽相同。原先性别差异的自然现象，转而构成生活的常态意识；在宗教的发展上，成为建构的思维和意义的架构，做为社会显明的特质区分，不是与生俱来或被赋予的本质，性别就漠然为了维持父权结构而形成，宗教层面则将此原则合理化。[2]

在性别的体系下，就常人的分类而言，区别为男性与女性(Male and Female)；就社会的关系而言，区别为男与女(Man and Woman)。就文化的特质而言，区别为男性特质与女性特质(Masculine and Feminine)；[3]就二元化角度审视宗教的建构，宗教层面的人—神、地—天、世俗—神圣、正统—异端、世界—教会、女—男等，也构建出相对的二元化论点。

父权结构下的性别体系可分为社会政治、教育文化、宗教经验等层面探讨。

一、社会政治层面

社会定位的性别观点，决定宗教定位的立场，社会文化中蕴育着种族、阶层、年龄和文化等，作为支配社会的平衡关系，一面是生理上的天赋不同，另一面是社会的约束力—父权结构作为后盾，在不同的历史上会有不同的社会表达；如古希腊罗马时代，公开的政治事务被认定为近乎男性本质和属乎男性的

---

[1] Howell Martha. C., *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, p.178.

[2] Elisabeth Schussler Fiorenza 著，蘇美珍譯，〈宗教、性別和改變—由批判女性主義觀點探討〉，页 410-418。

[3] John R. Hinnells ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, pp. 230-233.

工作，仆役的工作被诠释为较适合女性的范畴。就社会阶层之男性公开领域和女性私下领域分开的二元化，隐约构建出父权结构的社会制度。[1]

宗教社会学对于性别的研究，多是以工业时代为划分的界领；欧洲从十八世纪开始，将性别辗转分为对立性，性别也成为女权主义中，涂去男性霸权的管道。[2]工业革命之后，对于世界的掌握，多是由白人、西方人、杰出份子、和受高等教育的人所统御；[3]相对于尔后的殖民主义风起云涌，统御阶层把白人女性及「其他人种」多视为女性。资本阶层定义「真实男性」是坚持己见、独立、权威和控制等，对于「真实女性」则是为着他人而存在、本着无私的自我、在家中和社会做无工价的服务；宗教教义所强调自我牺牲、卑微服事的教义，也被引用并被强化为对此性别定义的延伸。[4]

生理之性别是与天俱来的，并不等同社会的性别，性别之角色也不是与生俱来的，是父权结构下的共谋结果；[5]父权结构下的社会制度，成为主奴、公私的隐约划分。自工业革命之后，以公开的场合而言，神职人员在社会、政治、经济等场合下，渐渐失去如中古世纪时的崇高地位；宗教场合在逐渐失势之下，相对于政经场合中的白人男性而言，男性神职人员就被暗喻为女性的角色，即使在宗教的公、私场域中，也多是阳刚、阴柔的区分，成为社会文化的渲染层面。

二、教育文化层面

[1] Elisabeth Schussler Fiorenza 著，蘇美珍譯，〈宗教、性别和改變—由批判女性主義觀點探討〉，页 420-422。

[2] John R. Hinnells ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, p.229.

[3] Ann Garry & Marilyn Pearsall, *Women, Knowledge and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, p.111.

[4] Elisabeth Schussler Fiorenza 著，蘇美珍譯，〈宗教、性别和改變—由批判女性主義觀點探討〉，页 422-423。

[5] 朱剛，《廿世紀西方文藝文化批評理論》，页 183。



印刷术的发明，引燃十六世纪的宗教革命，使传统宗教的父权结构发生变动；新兴宗教如雨后春笋般诞生，高知识阶层份子悄然成为社会变革的主动者。后现代时期中的教育阶层，相对容易成为政经与社会的高层，掌握政局和经济的变动；教育改变文盲的弱势命运，也揭发理性主义的运动，亦兴起女性主义对于性别议题的关切。

教育的发展使普罗大众可以进入宗教经典的研读和研究，为迎合后知识时代的群众，宗教经典的文化语言一再重新书写与翻译；原先宗教经典的阳刚风格写作和特质，也会随之相对改变。一向将女性边缘化的论述，渐从文化和历史中改善；受教育的女性可以幻化为「男性化的女性」或「女性中的男性」角色。女性信徒能借着文字，形构与神祉的特有关系，从宗教中得到以往所未得到的自我认同和声望。

特别是受过教育的女性，透过写作，诠释女性如何透过研究经典的看法，及表达虔诚的信仰理念；从个人的宗教修炼到集体膜拜，表现出女性对追求精神解脱的方式。[1]特别是在阳刚为主的宗教中，教育使女性在文化和宗教的呼声逐渐浮上台面。

三、宗教经验层面

女性主义主张女性不是驮兽、性物、夭妇或女神等，认为所有的女性在社会、宗教等具有平等之身分、权力和义务；女性主义也不是自我的认知，而是知性和灵性的自我认知，寻求进入一个不同的意识，设法改变不平等和去人性化的关系。宗教可以使女性成为忠实的信众，从宗教的活动参与，获得自我身分的认同、尊重、价值、尊严、勇气和经验等；把女性在宗教上的贬低委身为

[1] 刘一蓉，〈跨越社会界限的女性宗教仪式专家〉，页 56。

「错误、不实的意识」，不仅忽视女性在宗教层面的积极参予，也忽视宗教上提供使女性疏离、压制，且又自我肯定、得解放的意义。[1]宗教可以赋予女性在个人身分和文化地位上的另一诠释，使女性重新认识自己的身分，诠释另一生命的意涵。[2]

宗教经验不一定都有灵验的过程，从精神的催促，到由内而外的改变过程，并非都是强烈、实在、确定、或可描述的经验；其经验会受到所信仰的宗教神学、观点、习惯及个人特质所影响，使人从对一宗教的不认同到认同、笃定等。宗教经验所带来的改变可能是自我的扩大、消失或与宇宙的合一，多少可能打破以男性为主导的优先级；女性也相对可以在宗教中扮演着世俗大众的宿命帮助者、施教者，被赋予维系社群的关系与促进人民之福祉，在社会和宗教职能上占着相当的地位。[3]宗教经验所带来的成果，使女性在些微新兴宗教中可见其领导的身影，其功能与号召力尚可与男性神职人员匹敌。

性别相对挑战宗教的宗主制度，特别在《圣经》宗教，标出以往对女性的缺席和重构女性的宗教历史；对于两性能产生正面的空间，两性之间的宗教信仰和行动，可归类为两性的不同社会生活。女性和男性在性别关系上不是对立的，在宗教上也不是彼此对立；当两性的宗教感不同时，特别是关乎超自然的想象不同，性别的倾向正是联于宗教经验力量的凭借。[4]《圣经》宗教把父权结构的隐约关系比喻为神与常人的关系，将耶和华神视为男性，视信众为女性，信众(女性)的意义是在耶和华神面前代表常人。

《圣经》中的父神隐喻，并不表示耶和华神的本质是以男性化为主体，父

[1] Elisabeth Schussler Fiorenza 著，蘇美珍譯，〈宗教、性別和改變—由批判女性主義觀點探討〉，页 410-414。

[2] Caroline Ramazanoglu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, pp. 151-152.

[3] 劉一蓉，〈跨越社會界限的女性宗教儀式專家〉，页 72。

[4] John R. Hinnells ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, pp. 237-238.



亲也可能会有慈母的些许特质，母亲也可能会有严父的举止，信众称耶和华神为父，并非表示女性隐喻毫无用处；《圣经》中亦多次出现神祉对信众以母亲女性的角色隐喻，换言之，耶和华神是超越男女的性别差异，不受常人有限生命的束缚。[1]由此，即使《圣经》宗教的父神信仰，也不能全盘肯定为男性宗教，经文也忠实记载耶和华神对两性关系的相关事例；但常人在理解耶和华神时，还是基于自己身体(性别)经验而来。

性别上的宗教经验，说出两性对于宗教体验的不同认知与解读；借着不同性别的经验阐释，成为自身经验的返照。传统意识直接或间接灌输女性是社会的第二性、次要者、依附者等角色，新兴宗教中女性亦有跃居主导的地位；宗教在另一面也可能成为女性从父权思维解放的空间，可以彼此尊重而学习，使宗教经验层面得以均衡且多元发展，宗教也可能成为女性解放的双刃作用。

结论

常人生活中多有性别分开的应用，性别是男性藉以了解女性的反面，人类社会大多由父权主义提供定义，性别对于社会层面提供视野和改变的途径，在历史上逐渐改变信仰的系统，也改变全球的宗教和政治局势；女性在某些区域反倒成为宗教信仰的主体，成为纯洁的保持者，在社会中扮演着温和的力量，可以监督社会以确保正常功用。[2]

性别在宗教实行上扮演着鲜明的角色，男性角色相对于女性而言，说出地位、力量的操纵及领导权的意识差异；宗教的领导阶层多被想象为父权结构，类似于家族关系的架构。女性在文化存在层面上，多是受迫或被殖民的地位；

[1] 魏明德，《人性與神性的激盪》，页 112-117。

[2] John R. Hinnells ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, pp. 229-240.

但是女性在维护文化灭绝及保护道德的威胁上，扮演着关键的角色。[1]

在耶和华神的父权观念上，并无常人性别的二元化意识，[2]女性信众对于新妇、妻子(《圣经》对信众的隐喻)的角色，相对较男性来得顺手，宗教经验的阐述也相较有柔和、温驯、大众化的接受度；社会制度与秩序的维护者常会阻止常人追求超越制度的存在，以维护制度的巩固，宗教所提供的特殊感召或力量，使信众发生内在心灵的转变，可能带来社会性的转变。常人与社会的关系改变，甚至跨越社会的界限，使现有的社会制度转变，引发由内而外的超越，以致推翻既存的威权与制度，提供跨越社会界限的典型范例；是此，宗教所带来的超越，以看不见、无形的力量，颠覆制度与权威所规范的女性生活。[3]

性别意识成为当代显著的标志，亦是自我认同的重要一环，特别在些微新兴宗教与全球化的环伺下，女性可能会较以往拥有更多挑战父权的意识型态，或可与之协商的空间；传统父权的刻板地位，亦可能面临着优势地位的瓦解和改变。

---

[1] Janet Liebman Jacobs, *Hidden Truths and Cultures of Secrecy: Reflections on Gender and Ethnicity in the Study of Religion*, pp. 434-440.

[2] W. Pannenberg, “Feminine Language About God”, pp. 27-29.

[3] 刘一蓉，〈跨越社会界限的女性宗教仪式专家〉，页 54-55。



Religious Gender in the view of Christianity: Comparatives of the Creation and Patriarchal Structure on Genesis

FAN Chun-Ming (Chengchi University)

Abstract: The Foreword of the Traditional Interpretation: the traditional gender thinking always considers that the male is higher than the female mostly, it just like that the female is a portrayal of the male's servant. It is believed that men should be the leaders of the social organizations and the women should be under the rule of men to maintain the operational mode among the organization and the society. That promotes the level of rationalization to the women under the jurisdiction of men in many areas under the society. There is also a male-leading atmosphere of consciousness which is encouraged by the religious classics. Most ideology of masculinity is not only among the world religions such as Buddhism, Hinduism, Islam, etc. That can also be seen in the regional religions and contributed to the patriarchal authoritarian system.

Second, the Comparison with the Traditional Interpretation: The Hebrew words אָדָם(people) of "Genesis 2:7-8", the עֵזֶר(spouse) of "Genesis 2:18-20", the אִשָּׁה(ribs) of "Genesis 2:21-25", the pregnancy and being governed of "Genesis 3:8-21". When such original text is used, different interpretation rules are proposed for the text of the Bible as a different interpretation space for the Biblical religions.

The male-dominated of the Bible religions and its classics do not stifle the women's functions, religious experiences and social status. There are also such records of the women who saving the state and killing the enemy. They are no less inferior to the men during such crisis moment. Through the complete description of the classic, the Bible religions do not blindly place the women under the men purposely. Even if male-dominated ingredients are much more than the women but do not despise, discriminate or devalue the women in the Bible, especially on

the matter of their position and status.

Third, the Gender System under the Patriarchal Structure: from the perspectives of social politics, education culture and religious experience which each level shapes the different view to the genders. The reason why the feminism rejects the masculine orientation on religions is that the fundamentalism is not adding inspections but also fully recognizes the doctrines and statutes of religions. The patriarchal structure continues to manifest in the scope of religions which having different developments in different religious systems. The development of patriarchal structures on different religions is not the same. The natural phenomenon of the original gender difference turns into a normal consciousness. In the development of religions, it becomes the structure of the constructed thinking and meaning. As a distinct of the society, it is not the essence of being born or given. The gender is indifferent in order to maintain the patriarchal structure and the religious level rationalizes this principle.

Fourth, the Conclusion: The gender awareness has become a significant symbol of the present and plays an important part of self-identity. Especially under the circumstance of new religions and globalization, the women may have more patriarchal ideology than before. They can negotiate with more space. The stereotype of the traditional patriarchy may also face the disintegration and change for their dominant position.

Keywords: Religion Gender, the view of Christianity, Patriarchal Structure, Genesis



学术评论

Academic Reviews

自我与做人：评赫舍尔《人是谁？》

安希孟（山西大学）

摘要：人，就是“我”，具有珍贵性、唯一性、独特性、机遇、偶然性、非终极性。人的存在，是一系列过程与事件。他既独处，又联合。他知道回报、感恩，具有圣洁性。关于“人是谁”的问题，其实不是一个问题。问题意味着解答和答案，但做人不是一个有待解答的问题，也没有答案，而是要求行动与相应。你得成为人、做人，这是一个行动的问题。成为人，做人，就是成为自己，意味着你单人独马面对选择。选择不是做某一类人，而是独处。在独处时，你成为自己，成为人，成为单个人。赫舍尔的“人是谁？”，实际上就是“怎样才能成为人？”。“我是谁？”，实际上就是怎样才能成为自我。“人是谁？”，牵涉到“做人”，而不仅仅是静态的“是”。这个“是”（即，做），包含抉择、成为、行为。“人是谁？”，就是指人将成为谁，未然和将然时。“谁”，也不是一个实然的现状，而是变化、行为、抉择的结果。在赫舍尔那里，生存并不是单纯存在、苟活。人的存在的关键形式是人的生存。因此，对人类进行研究的恰当题目就是生存问题，是如何对待存在的问题。我们能否赋予我们的存在以形式，取决于我们能否理解人的生存的独特性。获得有意义的存在，没有保证和把握。人面临的挑战是：不要屈从于单纯的存在。存在应当被生存超越。本文属于圣经旧约研究。《人是谁？》大量引据旧约。

关键词：自我，生存，独处，自由，选择，做人，单个人



赫舍尔（A.J.Heschel，1907 华沙—1972 纽约）的散文体笔法，散论、格言、随想、随感、随笔，带有诗意的抒情，不是严密的逻辑论证，没有严格的逻辑体系。赫舍尔的著作，属于非理性主义直觉、顿悟、内省、向内求心，类似禅机。因为，人从根本上不服从于严密的逻辑论证。人心自有理性所不知之理。人的存在，违反逻辑规律，它不服从客观定理。人的存在是例外、特殊、偶然、另类。《人是谁？》不是严密逻辑论证，而是随感式、警句式、发问式、碎片式，因为人从根本上不是一堆公式。人生是碎片、断片、割裂。这里，人不是指社会的人，阶级的人，生产关系的总和的人。关于赫舍尔的人论，以下概念，或者一般而言，哲学概念，是不管用的：人的本质、单个人所固有的抽象物，社会关系总和、社会联系、实现自己的本质、人的社会联系和社会本质，等等。赫舍尔有自己另一套话语体系。荷尔德林(Hlderlin，Friedrich,1770-1843)《人，诗意地栖居》，经海德格尔(Martin Heidegger,1889-1976)阐发，"诗意地栖居在大地上"，就成为一种向往。海德格尔呼唤寻找家园，在那里，每一个人都诗意地栖居。

"人"论，即"我"论。"人是谁？"，即"我是谁？"。不是"人是什么？"、"我是什么？"。而且，"我"，也不同于西哲"自我" 。自我是一个有自我意识的理性概念、哲学概念。本书的"人"和"我"，却不如此，而是"非理性的"。这不是"我思"的我。我"在"，未必是因为我"思"，而是由于我"是"，我"在"。但永远记得，"我是谁？"的问题不能代之以"我们是谁？"。"我们是谁？"，不是问题、不可思议，不能问，也不能答。"我们"是一个游移不定的群体。它不是"谁"，所以无人询问。至少在当下语境里，在本文里，这不是个问题。这本书也不是寻常哲学论述，没有命题、演绎和论证。他不在非此即彼的二元论中思考，比照的两个貌似对立的范畴，在他，其实是一方面，又一个方面，两面性。异同兼顾。提出"人是谁？"、"我是谁？"的问题，这个"谁"很重要。这个"谁"是现象学的"谁"、现象学的"人"，是"自我"呈现，是描述性的，而非本质性的。赫舍尔用现象学描

绘、素描手法，描画人性弱点与不足，而非自我膨胀，自我吹嘘。就其本性，就其本来面目而言，人是会思考的芦苇。

一、“人是谁”与“做人”

疑问或者问题，蕴含着答案。有些问题是明知故问，叫做设问、反问、试问、反诘。反问句就是用疑问句表达肯定。看来是疑问，实际上是肯定。答案就在问句中。提出问题，表明答案已了然于胸。问题的提出，只有当提供答案已具备条件时才有可能。 这不是盲目发问。但是这仅仅是对一般科学认识论而言。有一些著作以疑问句为标题，但包含或提供答案。然而在赫舍尔《人是谁？》中，并没有现成的预期答案，或者说没有答案。这是一个大大的疑问句。所以本文处处使用《人是谁？》，保留问号。问号，是一个重要符号，而且不仅仅是符号，它强调人对自己是个谜，是未完成状态，是开放的存在，是存在，而不是本质；是问题，而不是答案。《人是谁？》的作者自己也不知道答案所在，你和我一样不知道答案。没有人提供答案。这只是启人之思。赫舍尔的著述不以结论告终。只有已经清醒地认识到“人是谁？”，才可能提出“人是谁？”。但也可能是茫然无所依据。一个傻瓜所能提出的问题比十个聪明人所能回答的还要多十倍。但是，事情通常是，一个傻瓜所能提供的答案比十个聪明人所能提出问题要多十倍。一个聪明人所能提出的问题比十个傻瓜所能回答的还要多十倍。聪明人是能提出问题的人。一个聪明人在他提出问题时，显示为聪明人。一个傻瓜在他无所不知大答案里，证明自己是傻子。聪明人提出问题表明有自己的了悟。傻子贸然回答，却言不及义。

我们在一本谈论“人”的专著里，看不到人性善恶和行为的规范、指南。没有古今圣贤的道德训诫、行为楷模为民立极，没有道德言行说教和训诫，没有行为指南。相反，此书的基本用语概念和存在主义的烦、畏、死、孤独、战栗



一样，都是人的情态：窘迫、赞美、被命令、被要求、蒙恩、受到挑战、摇摆性、连续性、服从、悲悯、寻觅、机遇、独处、利弊。赫舍尔没有提供成双成对的对立概念，没有褒贬抑扬之分，不是两极分化、对立斗争，而是亦此亦彼。多元共生时代，不是只有一种哲理、一种义理，一种话语，严密论证，无懈可击。真理并非压倒一切，所向披靡，秋风扫落叶。一个时代，正义、真理、标准、规范、荣耀，以压倒一切的勇气扼杀失误、俗气、疑虑、平凡，这并不好。赫舍尔所列举的人的种种看似负面的生存状态、非理性状态，并非善恶美丑对决、正邪毁誉对立，不是正义对邪祟的斗争，不是正人君子的仪态万方。我们不可以用寻常阅读方式对生存样态做对立比较。它们之间，互渗互寓。

人类学通过把人与动物进行比较来认识人，把人当作动物王国里的一个单元来定义人。亚里士多德(Aristotle,前 384—前 322)把人定义为“本质上是文明的动物”，是“能够获取知识的动物”，是“用双脚走路的动物”，是“政治的动物”，是“唯一具有选择能力的动物”，是“最善于模仿的动物”。经验哲学同意把人定义为“理性的动物”。总而言之，人是动物。但我们不甘心于做动物。富兰克林把人定义为“工具制造者”，“一种制造工具的动物”。但“者”，就应该不是动物了。赫舍尔认为这种根据对动物的认识来定义人的认识方式，必然导致毫不相干的答案。他提出“从人出发认识人”。问题在于，对于人，对于我，不能做出任何界定。这也就是从“我”出发来认识“我”，认识人。这不是下定义的知识体系，而是白庙、素描。关于星球的理论，决不会成为星球的一部分。但关于人的理论却进入到人的意识，决定着他的自我理解，改变着他的实际存在。有关人的形象（观念），影响着人的本性。赫舍尔反对从动物角度或物的角度来思考人，呼吁“从人出发来思考人” 。[1]赫舍尔强调要关心“人的整个存在”，而不要仅仅关心人的某些具体的机能和动力。 把人的部分当作整体的认识方式，会导致对人的

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 3 页。

认识支离破碎，导致对人的误解。[1]

思考人，这是赫舍尔的逻辑起点。从人出发认识人，从我出发思考人，这就恰如其分。严格说来，古希腊哲学命题“认识你自己”，带有指令性。若自觉说，其实就是“认识我自己”。但这其实仍有问题。人不是认知对象，更不是自己认识的客体。“认识你自己”，不同于照镜子，好像朝服衣冠窥镜自视。这里不是在认识论意义上讨论认识你自己。这里得用现象学的自我呈现和现象学描述。

提出“人是谁？”、“我是谁？”的问题，这个“谁”很重要。这个“谁”是现象学的“谁”、现象学的“人”，是“自我”呈现，是描述性的，而非本质性的。赫舍尔用現象学描述手法，描画人，描绘我。

“人是谁？”的问题实质是“我是谁？”。这个问题从自我出发，以自我为出发点。回答“人是谁？”这个问题，得首先回答“我是谁？”。“人是谁？”，就是“我自己是谁？”、“我是谁？”。研究和洞悉“人是谁？”、“人是什么？”、“你是谁？”、“他是谁?”，往往从质询“我是谁?"开始。人们以为，我自己对于"我是谁？"最清楚，但最贴己、最自己的事，往往最为陌生。你对自己，是陌路歧途，最觉莫名其妙，不知其然，也不知其所以然。

赫舍尔认为，“人是谁”这个问题，不能够是“人是什么？”。真正的问题是：“人是谁？”作为事物，人是可以解释的。但作为人，人是奥秘，也是奇迹。作为事物，人是有限的，但作为人，他是无限的，不可以穷尽的。人是奥秘。[2]我们时代，“人”被看做事物，被碎片化了。“人是什么？”，是按照人的事实性，把人看做空间的事物来看待。“人是谁？”则是个价值问题、人在宇宙中的地位问题。人是时间中的存在，时间流变，人在筹划。

你对自己是个陌生者。赫舍尔认为我们对人，对自己知道得太少。“我们知

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 4 页。

[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 32 页。



道人制造的是什么，但我们不知道人是什么。对人的特点的许多描述，例如把人说成是制造工具的动物或是能思维的动物，都只谈到人的机能，而没有谈到人的存在。我们的全部文明建立在对人的错误解释的基础上，或者说，现代人的悲剧在于人是这样一个存在：他竟忘记了'人是谁？'这个问题。不能确定自身的身份，不了解人的真正存在是什么，这是人采取了错误的身份，假装出一副他不可能是的样子，不承认他的存在的基础中的东西。对人的无知不是缺乏知识，而是由于错误的知识。"[1]

赫舍尔说，"自我认识是我们存在的一部分"，"认识自己和成为自我是分不开的"。[2]"人存在于他的思想之中，特别是存在于他认识或理解自身的方法之中。""我们认为自己是什么样的人，我们就会成为什么样的人。""人的存在区别于所有其他存在物的地方，在于他不仅意识到其他事物的存在，而且意识到自身的存在"。[3]在他看来，"自然人"是一种神话，"因为人是通过文化活动，通过改变其自然状态才成为人的。"[4]"人，在我们和他相遇的时候，就已打上了一种形象，一种人造物的烙印。"[5]认识你自己，是斯芬克斯之谜。

《人是谁？》是从人自身出发来思索人。"我是谁？"，也是由我出发思考自我：我怎样才能成为自我？这不同于从外部，或孤立地探讨人的某种机能和动力的专业学科。我们关于人的种种概念，其实无关宏旨。认识你自己，就是成为你自己。你不能不成为自己。提出"人是谁？"的问题，即是做人的问题。这不仅是一个疑问，而是一个实践问题。对"人是谁？"的问题的恰当回答，就是做人、成为人。当然，做人，就是做你自己。因为人就是他自己。不是自己，

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987年，第5页。
[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987年，第3页。
[3] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987年，第7页。
[4] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987年，第7页。
[5] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987年，第7页。

失却自我，当然不是我，也不是人。做人，成为自己，就要解剖自己、询问自己、认识自己。人，并非生来就是人。人，是“成为”人，是做人。人，最难破解的迷局，并非现成的的客观存在。人，是自己做出来的，不是按照预制范本模板制作的。人是依照自己身心做出来的。你成为人，做人，然后才成为学生、工人，等。不是任何人都是“人”，两足动物，鹅、袋鼠，未必具备做人的资格。做人，是一项有待完成的任务和摊派，并非每一个圆颅方趾的两足动物、有语言、会文字、动脑筋，善拼搏者，就天然地是人。做人是一项摊派的任务。你后来才成人。

“人是谁？”，实际上就是“怎样才能成为人？”的行动的问题。“我是谁？”，实际上就是怎样才能成为人，成为自我。真正的问题依然是“做人难”。“人是谁？”，牵涉到“做人”，而不仅仅是静态的“是”。这个“是”，包含抉择、成为、行为。“人是谁？”，就是指人将成为谁，将然时。“谁”，也不是一个实然的现实，而是变化、行为、抉择的结果。“谁”，是“做人”“做”出来的，因而就不是一个现实的存在。人在不断筹划、擘画。因此，赫舍尔认为，做人是个一系列“新奇”，或曰创新，簇新——不是过去的简单重复或延伸，而是对未来的期待。做人是出乎意料，不是往昔的结论。

“人是谁？”这个问题必须由每一个个别的具有自主性的个人自己提出，也必须由每一个人自己主动做出思虑或回答。这个问题是个别问题，没有普遍性，只有特殊性。别人不能代替他回答。别人的经验、理性认识、共同经验、一般规律，在此无所用之。别人也只能自己询问自己“我是谁？”。他不能向别人提出自己的问题。人的问题不能越俎代庖，不能从书上寻求答案。每一个人自己都处在两难境地：他既是发问者，也是被问者。他问他自己，他自问自答。这里主客体二者合一。人为了理解别的事物，就要走到这一事物的背后探测其隐秘，可以运用科学实验仪器。人为了认识自身，却必须深入到自我的背后。

人是谁？这不是给“人”下定义，也无法给“人”下定义，因为“人"不是受动被



观察的客体。在赫舍尔那里，主客体不是二元分化、对立。赫舍尔用现象学方法描绘人。但人不是观察测量对象，而是自我呈现出来。对人的观察询问，就变成反躬自问。也许我们的思想和认知还没达到赫舍尔水准，就钦天大臣般发出指令作出裁断。我们最好先询问："我是谁？"

《圣经》常问："人算什么，我算什么？"也许我们所欠缺的是：不知道自己是谁。

下面的话，中国学人还真该默读几分钟："人算什么，你竟顾念他！世人算什么，你竟眷顾他！（诗篇 8:4）这里，人只是上帝创造的一小部分。这里没有狂妄自大。这是圣经自知之明的"金句"（What is man that you are mindful of him，the son of man that you care for him?）。"人算什么，你竟看他为大，将他放在心上"（伯 7:17）。"耶和华啊，人算什么，你竟认识他？世人算什么，你竟顾念他？"（诗 144:3）这里没有人定胜天的豪情胜概。这里只有人的卑微和渺小。这和国人的问题"你是老几？""老子"完全不同。

二、存在与生存

赫舍尔区分了存在和生存。《人是谁？》第四章讨论存在与生存，第六章讨论如何生存。赫舍尔强调人是生存，而不是单纯存在。他说，在生存中，人主动地将自身与世界联系起来。行动是生存的语言，它清楚地表达了人的存在的独特性，表达了对做人的识见。我们能否赋予我们的存在以形式，取决于我们能否理解人的生存的独特性。[1]

"存在"和"人的存在"（即生存）不同。人的存在不是纯粹的存在。它牵涉到意义。意义层面（ｄｉｍｅｎｓｉｏｎ）是做人所固有的，而空间层面对恒星

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 68 页，第六章，"如何生存"。

和石头是固有的。人在意义的层面占据位置。人不能脱离意义而生存。要么获得意义，要么叛离意义。

生存，并非简单地活着。在赫舍尔那里，生存并不是单纯存在、苟活。人的存在的关键形式是人的生存。因此，对人类进行研究的恰当题目就是生存问题，是如何对待存在的问题。生存意味着使存在定型，赋予纯粹存在以一定的形式。人的生存极其普通，极其平凡。行为的单调重复、语言的平淡无奇，使我们失去了生存的尊严。我们能否赋予我们的存在以形式，取决于我们能否理解人的生存的独特性。

获得有意义的存在，没有保证和把握。那种认为有意义的存在是可以随便得到的，认为随着岁月的流逝便可以达到生存的目的的想法，是错误的。生命是一场追求意义的搏斗，这场搏斗可能全部地也可能部分地打赢或打输。 创造性精神的根源是不满足于单纯的存在，不满足于仅仅随遇而安地存在于世。人面临的挑战是：不要屈从于单纯的存在。存在应当被生存所超越。 做人就是生存于世。仅仅存在是不够的。这使人追求超存在（more-than-being）、实现存在（bring into being）并获得意义（come into meaning）。我们产生思想、创造事物、繁育子嗣，进行活动，就是通过实现存在，超越存在。

一谈到人的存在，我们就会想到一个活生生的存在，这就是生存。存在主义哲学的此在、亲在，自为的存在，不是自在的存在。《存在与时间》，说的是人的存在是时间中的存在。《存在与虚无》，说的是人的存在在先，本质是虚无的，人需要选择抉择，存在先于本质。人的生存（living）不是物的存在，而是一种处境，其内容要比存在（being）的概念丰富得多。“人的存在”这个术语往往使人想到，人不过是一般存在的一种方式，它强调的是存在。赫舍尔说，必须记住：当我们说到人的存在时，我们试图理解的正是活着的人，是作为人而生存着的人的存在。人最重要的难题不是存在，而是生存。生存意味着站在十字路口。自我身上有许多力量与动力。何去何从，这是我们一再碰到的难题。



我是谁？我仅仅是从一大块存在上掉下来的一个碎片吗？我难道不既是大理石也是凿子吗？我难道不既是存在又是预见吗？我难道不既是存在又产生存在吗？

如果要更确切地表达我们的难题，就要追问：我们应该把生存着的人同什么样的场合（境遇，context）联系在一起？本体论的思想与圣经思想的区别在于：前者把人的存在与被称为存在本身联系在一起；后者认为人的存在不仅仅是存在。人的存在是生存着的存在。人同神圣的生存联系在一起，同生存着的上帝的超验性联系在一起。前者，本体论的态度，承认存在是终极的。后者，圣经的态度，认为生存是最真实的。前者，根据存在来理解生存。后者，根据生存来理解存在。根据第二种态度，说存在本身是终极的，并不能解决人的终极场合的难题。人的主要属性是生命。对人来说，如果被剥夺了生命和目的，则单纯的无机物事实上是非存在（non-being）。

《人是谁？》第六章"如何生存"说，近代思想由于把真理（认识）问题与生存问题割裂开来，把认识与人的全部境遇割裂开来，因而时常误入迷津。这种割裂导致了理性的孤立，使关于人的概念成为空想，失去意义。单靠思辨并不能达到自我认识。人类的境况展现为复杂的生存活动。行动是自我的精华。

在生存（living）中，我们有责任感。在作为应答者的生存中，人同自己相遇，认识到自己。正是生存，而不是纯粹的存在，更接近人的真实性。生存，是活生生的人。描绘人的存在和做人的范畴，是生存的产物。从存在进入生存，犹如从动物世界进入人类社会，犹如从自然必然王国进入社会历史自由王国，是一个进步。动物服从必然性。人类具有自由抉择能力。他说，人类的境况展现为复杂的生存活动。行为是自我的精华。在纯粹存在中，我们没有主动性和自由。

在纯粹存在中，我们表现不出主动性和自由。人的责任感存在于生存之中。人不是在抽象的自我意识中直接想到自己，不是在"认识到我在"或者"认识到我思"的一般原则中想到自己。人在发音吐字之际，在举手投足之时，更重要的是

在作为应答者的生存当中，才能同自己相遇，认识到自己。正是生存而不是纯粹的存在，更接近人的真实性。存在也可以用于一匹死马。但是，我们所关心的是活生生的人。用来描绘人的存在和做人的范畴，都是“生存”的产物。有意义的生存就是努力适应对人的存在所提出的期望和要求。意识到被要求，同人的推理能力一样，都是做人的本质。包含在本真的生存之中的，不仅是对意义的直觉，而且是对要求的感受；不仅有目的，而且有盼望。

作为纯粹的存在，人消融在无个性（anonymity）之中。然而，人不仅仅存在，他也生存。人不能“屈从于存在”，不能放弃作出决定的能力，不能把生存降低为存在。存在（being）是被动的，不及物的；而在生存（living）中，人主动地将自身与世界联系起来。生存的语言是行动，表达了人的存在的独特性，表达了对做人的见识。人的存在的关键是生存。因此，对人类进行研究的恰当题目是生存问题，是如何对待存在的问题。生存意味着使存在定型，赋予纯粹存在以一定的形式。人的生存极其普通，极其平凡. 行为的单调重复、语言的平淡无奇，使我们失去了生存的尊严。我们能否赋予我们的存在以形式，取决于我们能否理解人的生存的独特性。

赫舍尔认为，人的生存不仅仅是存在于此时此地，不仅仅是存在于周围，不仅仅是一个事实，人的生存是处在两难境地，是被盘诘，被要求作出回答。和别的存在物的存在不同，人在自己受到揭露，受到挑战，受到审判，被人遇见时，认识到自己。如果取消挑战、搏斗，人就会丧失人性。受到挑战，是人存在的根本方式。人的生存就是在尘世受到挑战，而不仅仅是存在于世。人不断被暴露在世界面前，面临世界的挑战，感知并理解世界。他不可能逃避世界挑战。世界似乎与人纠缠在一起，与人休戚相关。

三、孤独与联合



赫舍尔的人，不是生物关系、社会关系中的人，不是芸芸众生，而是和上帝、和自身关系中的人。他的联合，首先是人和上帝联合，其次是个人与独立的个人的联合。我们与人相处，却忘记与自己相处。不会与自己相处，不会特立独行，也就不会与别人相处。人与自然的和谐，其实是人自身的和谐。只有学会与自己相处，才能保持身心和谐。与自己相处——独处，才是人生的根本。

这里的孤独不是指心理学上孤僻，而是指个性和个体。法国社会心理学家古斯塔夫·勒庞（Gustave Le Bon， 1841- 1931）认为群体呈现出"盲目"、"冲动"、"狂热"、"轻信"的特点。处于群体中的个人，将自己的情感与思想融入群体，个体的差异被隐藏、模糊。勒庞在《乌合之众》里说；在每个社会领域，从最高贵者到最低贱者，人只要一脱离孤独状态，立刻便处在某个领袖的影响之下。大多数人，尤其是群众中的大多数人，除了自己的行业之外，对任何问题都没有清楚而合理的想法。领袖的作用就是充当他们的引路人。

赫舍尔认为，群体的基本特征是"个性的消失，以及感情和思想转向一个不同的方向，是就要变成组织化群体的人所表现出的首要特征"。[1]他认为，"聪明的个体陷入群体就容易变成傻子"。 个体大多聪明、理性、冷静。一旦陷入群体，就容易变得迷信、盲从、愚蠢、暴力。所谓乌合之众，就是以利相交，利尽则散；以势相交，势败则倾；以权相交，权失则弃；唯有以心相交，方能成其久远。

在《人是谁？》第三章《独特性》中，赫舍尔说，从生物学的角度来看，人很容易被定义或归类。但是，即使我们能够给人类下定义并确定其在动物界的地位，但在试图了解人与人的关系时，或者在试图认识我们的自我时，这一定义就毫无用处。正是人的独特性，使我们感到迷茫。所有其它的存在物完全遵循大自然的规律并由永恒的原则来决定，只有人占有独特的位置。"人是试图

[1] 古斯塔夫·勒庞（Gustave Le Bon）著，吕莉译，《乌合之众：大众心理研究 》（The Crowd： A Study of the Popular Mind，1895 年）。电子工业出版社， 2015 年。

认识自己的独特性的一个独特的存在. 他试图认识的不是他的动物性，而是其人性。他并不寻找自己的起源，而是寻找自己的命运。说明人是如何变成现在这个样子的，并不能揭示他的直接处境，也不能揭示他的最后命运。”[1]赫舍尔说，做人的方式是其独特性，而不是共性。任何一种存在物的单个样品，都是没有名字的。但是，每个单个的人却都有其姓名。我的实存是一种独特的境遇，不可重复和不可代替。我的实存是原作，而不是摹本。人类个体不仅仅是人类的样品或标本。忽略了他的独特性，你就会歪曲他。

报载，美国某州禁止人脸识别软件，称其侵犯美国人的隐私。人脸是你存在的一部分，你的尊严之所在。千人千面。若千人一面，则颜面扫地。人若没有自尊，就不会尊重他人。找不到两片相同的树叶，也找不到雷同的面孔和名片。

赫舍尔说，身体最显露的那一部分，为人最熟悉的那一部分（脸皮和颜面），是独特性的化身。颜面、面子、体面（身体和面孔），因而很重要。它是形象、气质、信心、智慧。任何一张面孔在瞬息之间都会改变模样。它是独特性的化身和同义语。

我们不能把一张张面孔当作寻常事物来看待。面孔因而就和尊严一样重要。人不仅有一个身体，也有一副面孔。面孔是不能够移植，也不能够替 换的。面孔是信息，面孔会说话”。人的面孔是神秘与意义的活生生的混合体。我们都能看见它，但都不能够描述它。在千百万张面孔中，没有哪两个人的面孔是相同的。任何一张面孔在瞬息之间都会改变模样。[2]

他认为人的存在不可以被理解为无名的、中性的存在。人试图超越纯粹存在。纯粹存在是籍籍无名的。人的存在不应该被看作无名无姓的存在。相反，人的存在是对存在的突破。它超越存在，揭示纯粹存在的不足（insufficiency）。

[1] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 21 页。

[2] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 25 页，“独特性”。



单个的人不是匿名的人。没有共同的名字。单个的人是只做自己，是有名有姓的人。单个人的名字是大写的。这名字不能雷同。他是个性的表彰。个性（personhood）是创造事件的力量。

名字代表独处和与他人共处，有独处，然后方有共处共存。名字是身份象征，具有独一无二性。如同你的身份证。《人是谁？》第三章谈到人的“珍贵性”，独特性，就是不可重复性。“当我看到一个人的时候，我首先看到他是人类中的一个样品，然后看到他是一个能叫出姓名的、辨认得出的、具体的、特定的个体；但然后他作为自然之中唯一与圣洁性（sanctity）相联系的实体出现在我面前”。[1]

法治社会实行实名制、身份证、报名、登记、署名、签字划押，以确定身份与责任。名字代表价值。点名批评，就是追责、贬辱。做人，是做真名实姓的人，赤条条来去自由。“匿名”，是虚妄。古人缺乏“自我”的观念和意识，隐姓埋名。隐居，消极避世，隐遁。人类不该隐匿自己的姓名。鲁迅说:“隐士，历来算是一个美名。但有时也当作一个笑柄”。“但这种人物，世间是不会知道的。一到挂上隐士的招牌，也一定难免有些表白张扬”。你我凡人，本在民间，籍籍无名，本来就匿名、无名，不必隐姓埋名。现代人是有名有姓、顶天立地的大丈夫。现代人不是挂冠归隐的隐士。他自己个儿撑起一片兰天。

谈到人类的独特性，赫舍尔说，人之所以寻求自我认识，并不是想从动物学上对自己加以归类，也不是想在动物王国找到自己的位置。他摆脱单纯的存在。寻求自我认识，就是寻求本质的真实性。这就是寻求特殊性。人试图认识自己的独特性。他试图认识的不是他的动物性，而是其人性。关于人的问题，并不表明我们同动物王国有什么共同点。最起码的自我认识是：我在。“我在”是一个奇迹，是惊喜的来源。

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 25 页，“独特性”。

赫舍尔这一哲学强调特殊性、特异性，而不是是一般和规律。没有哪两个人是相同的。做人的主要方式是独特性。每个人都有自己要说、要想和要做的事情，这些事情是以前未曾说过、未曾想过也未曾做过的。我的实存是一系列事件，是一种独特的终生的境遇，是不可重复、不可代替的。我的实存作为一个事件，是原作，而不是摹本。把人的实存贬低为一般性的，是事物的表面、外表和共性。但是做人是个新奇，不是过去的简单重复或延伸，而是对未来的期待。做人是出乎意料，不是往昔助结论。人有创造事件的能力。每个人都是独特性的展现和实例。[1]

赫舍尔《人是谁？》第六章最后一节“赞美 ”，认为做人的能力很容易消失在极度的庸俗化过程中。平庸和陈腐是单调重复活动的副产品，压抑和销蚀对有意义的存在的意识。人陷于琐屑事务中，便开始碌碌无为，虚度时光。白天单调无味，夜晚便在绝望的无可奈何中反抗。每时每刻都平淡无奇，整天似乎都是冷漠乏味。没有惊喜，也没有赞美。所剩下的唯有失望，唯有使人解体。如何防止丧失从日常琐事中体会到重大事件的能力呢？怎样减轻那种将人的存在淡化为随遇而安的压力呢？问题在于看破日常事务的假象，揭穿司空见惯中所包含的虚假。他认为，厌倦是一种精神上的病态，具有败坏和腐蚀作用，但它是可以治愈的。赫舍尔说，“自我常常有可能被淹没在无个性之中，有可能成为一个物品。赞美就是沉思当下一瞬间的独特性并强调自我的独特性。” [2]

在独处和联合关系上，赫舍尔也强调联合。在《人是谁？》第三章“独处与联合”中 ，赫舍尔认为，自足、独立，标新立异，蔑视权威，这些都是做人的方式。他认为，没有独处，就没有尊严。独处是反抗社会歇斯底里治疗和康复的手段。人应当隐退、幽居，以便倾听. 独处是对社会歇斯底里症的侵扰和惊吓进行必要的反抗，是治疗和康复的阶段。但赫舍尔更强调人不孤独。但这指的

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 25 页，“独特性”。

[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 80 页，“赞美 ”。



不是荣华富贵、光宗耀祖、门楣生辉。它指的是我们和同时代人一同受苦蒙难。即使在退隐时也是如此。这不是洁身自好，脱离芸芸众生。在他，真正的独处是寻求真正的联合，但不是融入达官显贵。这是关怀世界普世价值。要理解做人的意义，必须分析人类个体，而不是族类，但他认为，这不能忽视社会参与。忽视了相互依赖和关联，就不能抓住做人的核心。人类的联合不是做人的结果，相反，做人是联合的结果。由于过分强调虚假的联合，我们更应强调独立思考。但即使专心致志于自我，也包含了对他人的尊重人所追求的名望，就包含了对他人的期待。他希望得到这些人的赞扬。相信于己有利，也会对他人有利。这是取得成就的前提。人的存在不是自足的。

赫舍尔说，“就其存在而言，人是来自共同体的存在，他受到共同体的照料，并面向共同体的存在. 对人来说，存在（to be）就意味着同其他人共存（ to be with）。他的实存就是共处（coexistence）。如果他不与别人分享意义，如果这意义不属于其他人，他就永远不能得到满足，也不能认识到意义。确实，要理解做人的意义，我们必须分析人类个体而不是人的族类。 但是，任何分析如果忽视了社会参与，忽视了人的相互依赖性及相互关联，便抓不住做人的核心。”[1]

人的实存的尊严在于报答的能力。知识是一笔亏欠，而不是私人财产。做人就要报答，要为自己获得的东西作出回报。报答包括欣赏。我们要索取，也要付出。认识到索取与奉献，我才成为人。当我报答时，我才成为人。对别人的痛苦的感受，是人性的标志。哲学家之所以探索人，是因为他关心人。在伙伴关系中，在对他人的关心中，人的存在才得到充实。

“要理解做人的意义，我们必须分析人类个体而不是人的族类。但是，任何分析如果忽视了社会参与，忽视了人的相互依赖性及相互关联，便抓不住做

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 31 页，“独处与联合”。

人的核心。""即使是专心致志于自我、自我保护和自我扩展——这是人所共有的典型特点——也在其意识中包括了对其他人的实存与尊严的承认。"[1]

"思考是对我们自己生存真理的总结。我把自己与这支笔、这张纸、这张桌子的存在联系起来的方式，将影响我对终极问题进行思考的方式。说到底，孤芳自赏式的、沉湎于自我的思考是缺乏推动力的。真正的思考是在和世界相遇时产生的。我们不仅在概念中思考；我们在世界之中思考。思考反映了人与世界的全部关系。人既存在于世界之中，也生存于世界之中。生存就包括正确理解一个人在与所有其它存在物的关系中起什么作用；因为生存实质上并不是独处、自在，而是依赖世界为生，是影响、利用、消费、理解、获得、夺取。"[2]《人是谁？》第五章《操纵与欣赏》，赫舍尔说，思考即是生存，没有任何思想是在头脑里孤立的细胞中产生的。任何思想都不是一座孤岛。我们用所有的器官来思维；我们的全部生存都处在思考中. 因此我们的思考方式受我们生存方式的影响，而沉思就是对人的全部实存的提炼。

人与他周围的世界的联系有两种基本方式：操纵与欣赏。操纵，人在周围看到的是应当被驾驭的事物，是应当被支配的力量，是应当被利用的对象。欣赏，周围是应该被认识、被理解、被欣赏、受珍视或受崇敬的事物。凭借双手，人创造了操纵的工具；但凭借耳目，我们获得愉悦。欣赏带来睦谊，操纵造成隔阂。[3]

四、自由与选择

我们常常面对两难，但有些两难抉择是人为的。因为选择通常是荒谬的、

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 31 页，"独处与联合"。

[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 58 页，"否认超然性"。

[3] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 58 页，"否认超然性"。



非理性的。无论何种回答，均动辄得咎。你放弃选择，最好，乃是最佳选择。抛弃，是最明智的选择。先救父亲还是先救母亲，这是一个不忍预先在纸上谈兵的伪问题。生活是复杂的、具体的，因时因地因条件而变化，那不是预先在纸上做论证作选择的问题。那不是理论理性，那是生活中凭本能行事，不是理论论证，没有充足理由律。那不是在大脑中构想预设，而是到什么山上唱什么歌，看菜吃饭，当即立断，非理性，无理由。 并非任何选择皆二者择一、非此即彼、抑彼扬此、此消彼长。选择应该属于境遇伦理、情境伦理。看菜吃饭，量体裁衣。“存在即合理”，这不对。实乃“存在即荒谬”（Whatever exists is absurd）。选择无标准，问题无答案，行径无路线。选择具有任意性。先验标准不存在。欲进此房，却入彼间。

我们的选择是心中无数、无所依傍的。但有两点必须明确：首先，你必须作出选择而不能放任自流，放弃选择就等于放弃责任，也就是放弃做人的权利。人权的不可让渡性就在于人不应该，也不可能在事实上放弃或割让权利。这是选择的荒谬性的第一义。其次，正因为选择具有任意性，所以你必须对自己的选择后果负责。正因为任何规范都不能指导我们在具体情形下如何去做，没有什么标准答案，所以才有做人的苦恼。我们的每一次行动往往责任重大。不是我们按原则、原理去行动，而是我们的每一次行动实际上等于选择了价值标准，因而我们自己才是主人。我们肩上的责任如此重大，以至我们害怕负责，心存畏惧，我们才竭力掩盖自己应负的义务。

说到选择，你每一次的选择都是单独自己做出。在“为自己的行为买单”这个意义上，你是孤单的，也是独立自主的。你不可推诿塞责。我们生活在众人之中，却往往与孤独联系在一起。特异、独异、突出、天赋异禀，是人存在的特点。人之所以孤独，是因为每一个单个人的每一次选择都没有先验的、一贯的标准。孤独的个人面对选择，无所依傍。有些事情不容你选择，你没有选择余地，没有选择标准。不可以按大脑设计流程。它不会按部就班发生，而是猝

不及防，不容分说，不属理论理性范围，没有思考的空间和时间。按境遇伦理学，那是当即立断。理论是灰色的、无力的、软弱的，而生命之树长青。一朵云彩，第一滴雨以哪儿为出发点?无从安排，没有主观能动性，非理性，anything goes，怎么都行，无政府主义。

为什么我们对人感到困惑不解？作为自然的存在，人受到自然规律的支配。但作为一个人，他必须经常进行主动选择。就他的实存而言，他是受限制的。但就它的意志而言，他是不受约束的。他的行为不像能量的射线从物质中散发出来那样从他的身上散发出来。

赫舍尔认为，“人处在三岔路口，他必须一次又一次地决定应当选择什么方向。因此，他生命的旅程是不可预料的；没有人能够事先写出自传来。使各种理论得以发展的概括化过程，在试图认识人的时候，便显得很不恰当。因为在研究具体的人的问题时，我碰到的不是一般性，而是个别性，是一个人。我们之所以一再失误，正是由于我们片面地把一般原理运用于人类的境遇造成的。对我的头脑来说，我的实存是一系列事件，是一种独特的终生的境遇，是不可重复的和不可代替的事物。”[1]歧路亡羊，因为容易迷失自我。

赫舍尔认为，人是流动的存在。在遵守具体的生活模式时，他既服从又抗争，既迁就又反叛，既驯服又造反。动物的存在完全是显而易见的，而人的存在则是非常含蓄的。一块石头的特点是有终极性的，即一经形成便长久如此；而人的显著特点在于他是个令人惊奇的事物。坚持“我现在是什么，就必须是什么”，则是一种限制，是人的本性所厌恶的。[2]

赫舍尔说：“人的存在从来不是完成时，从来不会结束；人的状态就是初生状态（Statusnascendi），每时每刻都要进行选择，没有哪一次选择是一经选择便一劳永逸。人还要面临新的选择. 已经选择的东西可能放弃，已经放弃的可能

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 61-62 页。

[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 28 页，“非终极性”。



再拣起。选择贯串于过程，而不是一次性的。因此，做人是一个目标和结果，而不是一个事实。对动物来说，世界就是它现成的样子；对人来说，这个世界还没有完成，创世还没有结束，因而现在写“创世记”未免太早。[1]这是人的“非终极性”（Nonfinality）。

赫舍尔认为，自我认识是我们存在的一部分。[2]人不能自由地选择他是否愿意获得关于他自己的知识。在任何情况下，他都必然在一定程度上具备这种知识，具备事先形成的观念（preconception）及自我解释的标准。赫舍尔认为，“自然人”是一个神话，是自相矛盾的术语，因为人是通过文化活动，通过改变其自然状态才成为人的。我们秉承的并非原始朴野、尚未开化或“败坏”的人类本性。人，在我们和他相遇的时候，就已经打上了人造物的烙印。人的存在区别于其他其它存在物的地方在于，他意识到自身的存在。认识人与其它事物相对而言的特殊位置。人有关于自己的形象，它是人如何对待自己的前提。影响人的行为和动机的那些决定、规范及选择，是由我们所选择的人的形象所决定的。[3]

在“做人的摇摆性 ”一节里，赫舍尔说：“创造并没有消除荒谬和虚无。到处都可以看到深黑一团，充满荒谬的深渊近在咫尺。脚下的路不只一条，我们被迫自由——我们违反自己的意志而自由——并敢于去选择，几乎不知道如何选择和为什么要选择。我们的失败像镁光灯一样沿途闪烁，正确的东西却隐藏在暗处。在整个存在的领域里，我们是少数，凭着适应的才能，我们经常绞尽脑汁加入多数。”[4]

人既与有机界的其它部分相联系，也与上帝精神的永恒流溢相联系。作为

[1] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 28 页，“非终极性”。

[2] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 7 页。

[3] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 10 页。

[4] 赫舍尔,《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 127 页。

存在领域中的少数，人处在上帝和野兽之间的某一点上。人不能孤立地生活，他必须同二者当中的任何一个建立联系。[1]我们的实存在兽性和神性之间摇摆，在高于人性和次于人性的事物之间摇摆。我们总是处在死亡的过程中，但我们也与上帝同时存在。人处于不停的摇摆和升降的状态。促使宗教产生的原因不是理智上的好奇，而是“我们被要求”这一事实和经验。要么回答，要么拒绝回答，这就是我们面临的选择。

在非终极性（Nonfinality）一章“做人的摇摆性”里，他认为， 做人是一种最不稳定的状态。[2]“人类的对立面不是动物，而是恶魔一般的人”。“脚下的路不只一条，我们被迫自由——我们违反自己的意志而自由——并敢于去选择，几乎不知道如何选择和为什么要选择。”[3]人经常要在听上帝的话还是听蛇的话之间作出选择。羡慕动物，崇拜图腾，受图腾的支配，往往比听上帝的话更容易些。

我有一幅关于我自己的形象，它是我如何对待我自己的前提。“人性能不能被孤立地当作“一个实质”，这是值得怀疑的。人被赋予的是一种复合体。影响人的行为和动机的那些决定、规范及选择，不单单是人类本性的组成部分；他们是由我们所选择的人的形象所决定的，是由我们力求与之联系的终极场合（ultimate context）决定的。亚里士多德把人定义为唯一具有选择能力的动物，是最善于摹仿的动物。人类具有高度的感受性（receptivity）、一致性（conformity）和轻信性（gulibility）。他永远不会被完成，永远不是不可改变的。人总是寻找学习的楷模和榜样。人之为人的决定性因素是他所选择的形象。[4]

---

[1] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 70 页，“做人的摇摆性”。

[2] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 70 页，“做人的摇摆性”。

[3] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 70 页。

[4] 赫舍尔，《人是谁？》，隗仁莲译，安希孟校，贵州人民出版社，1987 年，第 10 页。



自由王国是由多种可能性和希望组成的。我们生活在一个充满各种“可能性”和选择的世界里。“可能性”之多样化，犹如一个汪洋大海：一切都是可能的。我们并非生活在一个透明的水晶宫殿的世界里，并非生活在形式逻辑的“要么 A，要么非 A”。是非、真伪、善恶、美丑并非截然分明，没有调和的余地。因而我们的选择便根本不是在截然分明、水火不容的两样东西之间进行。这就是选择的模糊性、两可性，因为事物本身是模糊的、两可的，不是非此即彼，而是亦此亦彼。存在的模糊性、模棱两可，导致选择的荒谬。敬畏生命，在同胞亲人间，无法用量化标准决定价值几何。情感不是物质，精神难以算计比较。实际生活里，不容你片刻犹豫、思考、惦量、比较、取舍。纸上谈兵则可以发表高谈阔论。

结语

我小学语文初级识字课本中“人，一个人"，初始的人，就是我一个人。“人是谁"，“我是谁"，只是孤立的我在面对上帝时的自我审视。这不是人类学，不是人学，不是心理学，也不是背离上帝的自我论，不是伦理学，不是人性论（因为没有共同人性，没有普遍抽象的人），也不可归结为知识论（因为人不是知识体系，不是系统论控制论对象），做人，做自己，并无标准模式。我不是客体对象，不是基因工程。“我是谁"，“人是谁”，不可做转基因研究，因为“我"不可摹拟，不可复制。

“人是谁"，是宗教哲学终极关切问题，形而上的问题。关于人的追问不是一个知识论、实践论的问题，不涉及人的主观对客观世界的态度。这不是实用哲学、大众哲学或生活哲学，不是科学技艺和道德哲学问题。它不关乎真善美，而是试图厘清圣俗关系，使人过一种圣洁生活。圣洁生活不关乎道德善恶问题。它关涉人和神的关系，人和自身的关系。它同终极关切有关，叩问人生的终极

价值，而不是同现世生存的关系问题。

人在宇宙中的地位，不是人的物质价值。因此此书的叩问不是生物学，也不是伦理学，而是人的价值论。这里不涉及“我应当做什么"，而是“怎样做人”，“怎样成为人”。它不以物质关系为参照系。人应当成为什么，人如何成为人，自我如何成为真正自我，这才是“人是谁"的答案。如果提问“人是什么？"，就是以人为物，就是视人为工具，就抹煞了人的终极价值。“人是谁？"，指人应当是谁？我应当是谁？这不是期许答案的自然科学问题。自然科学问题，物理化学天文地理生物问题指示答案，但“人是谁？"，并不期许和指向答案。它蕴含“如何成为自己"。这与神学心理学关系更密切。这是神学的终极关切问题，它关系人的拯救，同物理世界无联系。

这些被认为是“无用”的问题和冥想，属于宗教沉思、信仰之旅、终极关怀的形而上学。它并不注重实用的物质层面。

2020 年 7 月 12 日、晋阳



Self and "being Human": On Herschel's "Who is Man?”

An Ximeng (Shanxi University)

Abstract: Human being， the "I", has preciousness, uniqueness, uniqueness, opportunity, contingency and non-finality.Human existence is a series of processes and events.He was both alone and united.He knows reward, gratitude and holiness.The question of who a person is is not really a question.A question means a solution and an answer, but being a person is not a question to be answered and has no answer, but requires action and response.You have to be a man, a man. It's a matter of action.To be a person, to be a person, is to be yourself, which means you have to make choices alone.The choice is not to be someone, but to be alone.When you are alone, you become yourself, you become a person, you become a person.Herschel's "Who is the man?"", in effect, "How do you become a person?".'Who am I?It's really about how to be the self.'Who is the man?It's about being human, not just being a static yes.The "being" (that is, doing) involves making choices, becoming, and acting.'Who is the man?", refers to who a person will be, not yet and will be."Who" is not a reality, but the result of change, behavior and choice.In Herschel, survival is not mere existence and survival.The key form of human being is human existence.The proper subject of the study of man, therefore, is the question of existence, how to deal with the question of existence.Whether we can give form to our existence depends on our understanding of the uniqueness of human existence.There is no guarantee or assurance of a meaningful existence.The challenge is not to yield to mere existence.Existence should be transcended by existence.

Keywords: self, existence, loneliness, freedom, being human, choice

中梵临时协议：中国教会微妙又明显的改变

张光来（独立学者）

摘要：本文对中梵临时协议及其成果作出评论。作者认为中中梵临时协议及其成果，不仅为当地教会的修和打下了基础，也为其他教区及整个中国教会的共融合一带来了希望，又为中梵关系、国际关系、国内政教关系及中国地方教会的意义势必影响深远。

关键词：中梵临时协议，中国教会，中梵关系

I. 引言

据一位闽东教区神父回忆，2018 年 12 月 12 日，作为教宗特使和梵方首席谈判代表，切利总主教在北京钓鱼台国宾馆接见了福建省闽东教区郭希锦主教等，并分别向其转达了教宗和国务卿及传信部长的问候与意向……

次日，郭牧自京返回闽东，连夜通知其团体的司铎参议会，表示自己愿意服从教宗，接受转任辅理主教。至此困扰闽东教区多年棘手的牧人难题终于得到了初步解决。

中梵临时协议为包括数个当事教区在内的中国教会带来什么改变？我们不妨从基层教会到全国教会的修和共融、数位主教的就职及新牧晋牧等方面细数两年来微妙又明显的变化。



II. 修和成果之一：喜见基层教会出现共融团结现象

中梵签署协议之后，中国教会初步实现了共融。虽然深受创伤的基层教会还没有实现全面合一，但因共融障碍被清除了，完全的共融合一也有了希望。协议的首批受益者马英林主教和岳福生主教为其教区修生授予铎职就是例子。

2018 年 10 月 18 日，岳福生主教在哈尔滨为当地 5 位执事隆重授予铎职。五位执事心无芥蒂欣然从其手中领受铎职。省内外 53 位神父轻松地参加了当日的共祭弥撒。这是岳牧于 2012 年 7 月 6 日晋牧后，首次有这么多司铎参加其主礼的共祭弥撒。

同年 11 月 30 日，马英林主教为昆明教区 3 位少数民族执事隆重授予铎职。两位彝族执事和一位景颇族执事高兴地从马英林主教手中领受了铎职。省内外 70 多位神父应邀共祭。这是云南教会史上首次有这么多司铎共祭。

在 2000 至 2012 年间，因缺少相互了解、理解和信任，导致中梵关系降温。期间十多起主教选圣事件更让双方关系雪上加霜。事件引起的相互误解伤害曾引发国际关注，致使地方教会上下团体的分裂加剧，一些当事教区的部分修士经历了晋铎困难。这些修士有的选择推迟晋铎，有的选择转教区或加入修会，个别人放弃了修道圣召。直到协议签署，晋铎及共祭才不再是地方教会的难题了。

III. 修和成果之二：中国教会初步实现了共融

2018 年 12 月 18 日，来自全国的 200 多位神长教友在南京参加一个全国天主教会议（「纪念中国天主教自选自圣主教 60 周年座谈会」和中国天主教「一会一团」九届二次全委会）。当日早上与会全体神长均参加了马英林主教主礼

的共祭弥撒。这是多年来在全国会议上，首次与会全体神长主动、自愿参加共祭。

在以往的全国会议上，无论各地提前要求，还是宾馆电话叫醒，抑或敲门提醒，总有与会神长缺席这样的共祭弥撒。

协议签署后，中梵关系发生了实质性改变，昔日的共祭障碍不存在了。如今无需谁再做思想工作，神长们也不必再有心理纠结，大家都可以放心地共祭了。

与此同时，上下团体的关系也因协议有了改变，例如，两个团体停止了相互攻击，双方在一些场合还有了共祭；个别教区或堂区也有了合作合一。这说明，即使上下团体之间的完全共融及合一尚需时日，但其基础修和实现了。

IV. 修和成果之三：六位秘密祝圣的主教先后就职

早日解决一些秘密晋牧者的身份问题，构建和谐的政教关系，应该是中梵双方均希望看到的，也是地方政教双方希望尽早实现的目标。

协议签署以来，已有六位秘密祝圣的主教陆续公开就职。其在教区内的身份及与当地其他牧者的关系等问题得到了初步解决。

2019 年 1 月 22 日，广东省汕头教区为庄建坚主教举行荣休仪式。

2019 年 1 月 30 日，河南省南阳教区为靳禄岗助理主教举行就职仪式。

2019 年 4 月 18 日圣周四，福建省闽东教区郭希锦辅理主教参与了闽东教区詹思禄主教主礼的祝圣圣油共祭弥撒。

2020 年 6 月 9 日，福建福州教区为 84 岁的林家善主教举行就任仪式。

2020 年 6 月 22 日，陕西凤翔教区为李会元主教举行就职仪式。

2020 年 7 月 9 日，山西省朔州教区为马存国主教举行就职仪式。

在以上的六位牧者中，秘密晋牧的庄建坚主教和马存国主教分别毕业于上



海佘山修院和山西太原修院，原本属于地上团体。其他四位主教秘密接受了培育和铎职及牧职，属于原地下团体。

早期秘密祝圣的牧者公开身份要经过“有条件的祝圣”（如邯郸陈柏庐主教1989）。后来是通过与“一会一团”的牧者共祭（如保定安树新主教 2010，温州朱维方主教 2011，周至吴钦敬主教 2015，兰州韩志海主教 2017、邯郸孙继根主教 2017）。每当有教宗未承认的牧者共祭时，就会气氛紧张或起风波。

协议签署后，老方法被叫停，改为直接宣布荣休（汕头）或就职（南阳、福州、凤翔、朔州），或只通过共祭（闽东）而默认其牧者身份的多种形式。

鉴于其思想工作的难度及其教区情况复杂，对于个别教区，中方还协助梵方在华约见当事牧人，当面协调牧职分工。协议签署后，汕头教区和闽东教区最棘手的双牧人身份和分工问题立即摆上双方的议事日程，成为了中梵工作的首选。

这样在中方的协助下，就有了梵方切利总主教于 2018 年 12 月 12 日在京分别会见汕头教区庄建坚主教及闽东教区郭希锦主教，及其面对面的交谈、讨论。

一个多月后，在庄建坚主教的荣休仪式，庄牧发表感言，黄炳章主教致辞并主持了一台（庄牧缺席的）感恩祭。汕头荣休牧者和继任牧者的身份同时得到中梵承认，教区的修和与共融有了希望。

为调整一区两牧的分工和体谅当事牧者及其团体的感情，中方对这样的教区采取了相当灵活的方式，如只通过共祭来承认其（地下牧者）身份。

自 2018 年 12 月在北京和切利总主教会面后，郭希锦主教在当月就开始参加詹思禄主教主持的弥撒，如当月参加一位闽东教区老神父的葬礼弥撒。次年圣周四，郭主教再次带领一些神父参加了詹牧的祝圣圣油弥撒。闽东两位主教的共祭及合作为教区的修和、共融、合一奠定了基础。

其他（南阳、福州、凤翔、朔州）四地牧者是经当地省教务委员会同意报中国天主教主教团批准，教区分别为其举行了就职仪式。

曾几何时，六位牧者的问题一度成为了中梵及当地政教的一块心病。虽然为解决其问题而耗时多年，但如今终于平安解决，隐忧去除。

值得一提的是，有的当事神长顾大局、识大体，以慷慨牺牲自己地位，配合落实协议。愿上苍丰厚地降福这些神长及当地教会！

可以说，协议在以上六个教区的成功落实，不仅为当地教会的修和打下了基础，也为其他教区及整个中国教会的共融合一带来了希望。这为中梵关系、国际关系、国内政教关系及中国地方教会的意义势必影响深远。

V. 修和成果之四：协议的重要果实，两位新牧平安祝圣

过去各方都曾尝试以众所周知的不同方式来解决一些教区的牧人问题。无论多么秘密还是多么隆重，凡是单方尝试的都曾付出相应的代价。

协议签署后，双方经过协商及地方政教方面的配合落实，新牧候选人终于在中梵双认可的前提下得以平安顺利晋牧。

2019 年 8 月 26 日，内蒙古乌兰察布教区姚顺主教晋牧典礼在其主教座堂平安举行。省内外 4 位主教、约百位神父共祭参与。

2019 年 8 月 28 日，陕西省汉中教区胥红伟助理主教晋牧典礼在其主教座堂平安举行。省内外 8 位主教和 80 余名神父共祭参与。

在两次祝圣典礼中，“中国天主教主教团的批准书”均明确声明“此人选已经教宗同意。”环球时报网英文版在报道姚顺主教的晋牧时也曾藉主礼孟青禄主教证实：祝圣典礼中提及了教宗的任命。

这在海外看似相当平常的现象，但为中国教会来说，实在来之不易。显然这有赖于协议的签署和中梵双方的对话协商。一如圣座新闻室主任布鲁尼所言：这样的祝圣“是在在圣座与中华人民共和国签署临时性协议的框架中实现的”。圣座新闻网中文版在同年 8 月 28 日也指出：“这是圣座与中华人民共和国于



2018 年 9 月 22 日在北京签署的临时性协议在共融与和谐的标记下所结果实”。

VI. 结语

两年前，教宗和国务卿及梵方工作团队顶着巨大压力，不怕误解批评，坚定地与中方签署了协议。当时因教宗优先承认了七位“一会一团”的牧者和没有公布协议内容（双方也没来得及关注及解决地下牧者问题等）而饱受质疑，甚至反对及冷嘲热讽。

过去两年，中梵耐心通过协议成功地解决了多个历史遗留的棘手难题。回顾进程，协议的成果令人欣慰，虽然还存在一些问题，虽然还不够完美，但足以鼓舞人心，终将载入史册。

今日我们愿从中国教会的角度，与普世教会分享协议带给中国神长教友的可喜又微妙的变化，并邀请普世神长教友以基督之爱，为我们中国教会祈祷；扮演桥梁角色，助力中国与各国的友好交流；充当和平使者，推动地区与世界和平。我们也衷心希望中梵能站在 14 亿中国人民和普世 13 亿公教信友的角度，继续致力于消除误解，克服困难，通过续签协议等举措，协助中国教会妥善处理好余下的历史遗留难题，为地区和世界和平及人类福祉做出更大贡献。

编辑部启事

Announcements from the Editors



中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从2014年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的"中国基督教研究"优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出10名获得"优秀学生奖学金"。

2、每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、每年十一月便会假借上海大学与"中国基督教研究"优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币3500元。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1–10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV（1998）：196–213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。



关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

上海大学宗教与中国社会研究中心

中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。

中心网站：https://ChineseCS.cn/csrcs。

No. 15, December 2020

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Nanchen Road #333 5-412, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

